NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Regards sur la Nouvelle Revue Théologique

(1926-1951)

On a rappelé dernièrement (1) les progrès réalisés par la *Nouvelle Revue Théologique* depuis 1921, et tout particulièrement sous la direction du R. P. Levie. Il nous a paru utile et opportun d'indiquer brièvement la part prise par la *N.R.Th.* au développement des idées en l'un ou l'autre domaine de la théologie. Que le lecteur veuille voir en ces pages un hommage de gratitude envers les nombreux collaborateurs qui ont honoré la Revue de leur travail et envers le R. P. Levie qui l'a dirigée depuis 1926.

Jusqu'en 1925 la Revue fut principalement canonique, morale et liturgique. C'est en cette année que le Comité de direction décida de lui donner une orientation plus large et de faire de la Revue « l'organe de tout l'enseignement théologique ». Cette décision s'imposait d'ailleurs tant les besoins intellectuels et spirituels du clergé s'étaient accrus après la première guerre mondiale. Il était urgent de présenter aux prêtres une information sûre et ferme qui puisse les orienter dans tous les problèmes soulevés alors par la spéculation et l'action chrétiennes, dans un monde s'efforçant de retrouver son équilibre. Dès 1926, la revue fit paraître une série imposante d'articles de philosophie, de dogme et d'exégèse (2). Le branle était donné. Dorénavant c'est tout l'horizon chrétien qui sera prospecté.

(1) Ch. Matagne, S. J., *Un double anniversaire à la Nouvelle Revue Théologique, N.R.Th.*, 1951, p. 1009-1012.

(2) Les *Notes de métaphysique* du P. Scheuer, S. J., occupèrent trois numéros : I. *Métaphysique et Sciences* (p. 329-334) ; II. *Métaphysique et connaissance* (p. 447-451) ; III. *Comment construire la métaphysique ?* (p. 518-525). Ces notes suscitèrent un intérêt que les années n'ont pas atténué ; elles ne devaient laisser qu'un regret, celui de ne pas voir se prolonger une collaboration si riche et si personnelle. Les PP. E. Mersch, S. J., et E. Delaye, S. J., nouveaux collaborateurs pour la partie dogmatique, publièrent, en cette année 1926, des études, l'un sur *La fonction de l'autorité* (p. 81-107) et sur *La sainte vertu d'espérance* (p. 776-785) ; l'autre sur *La vie de la grâce* (p. 561-578), *L'onction du*

Pour nous rendre compte de l'ampleur des buts à poursuivre, évoquons un instant cet horizon chrétien tel qu'il s'offrit à nous durant ces vingt-cinq dernières années.

Malgré le chaos politique qui suivit la première guerre et les troubles suscités par la seconde, la chrétienté connaît une période d'intense développement.

Et, tout d'abord, l'Église croît en étendue, grâce à une expansion missionnaire, dont le couronnement fut sans conteste l'organisation du clergé indigène. Elle se trouve ensuite de plus en plus confrontée avec les problèmes des chrétientés dissidentes, en lesquelles s'intensifie, depuis les congrès de Stockholm, de Lausanne et jusqu'à celui d'Amsterdam, la poussée oecuménique. L'Église croît en intensité aussi. Un prodigieux essor de vie chrétienne donne naissance à l'Action catholique, suscitant un problème jusque-là à peine entrevu : celui du laïcat, qui détermine une orientation toute nouvelle de la théologie pastorale.

D'autre part, d'un point de vue plus spéculatif, il faut reconnaître qu'après la crise moderniste, dont la guerre avait atténué les remous, un travail de consolidation des positions catholiques restait à faire en plus d'un domaine de la pensée : valeur et limites de la raison aux prises avec le problème de Dieu; notion de nature et de surnature; détermination de leurs relations mutuelles; conditions et avenir de l'exégèse catholique; foi et expérience religieuse : autant de questions — et nous n'en rappelons que les plus notoires — qui, pour avoir trouvé dans l'encyclique *Pascendi* et le décret *Lamentabili* des principes de solution, n'en attendaient pas moins des développements, des élucidations, des applications divers. Par ailleurs, et de façon progressive encore, l'affirmation de l'Église comme Corps mystique du Christ constitue incontestablement une des conquêtes les plus décisives de cette période tumultueuse que fut le second quart du vingtième siècle.

On ne nous en voudra pas de rappeler que la Nouvelle Revue Théologique aborda tous ces problèmes et de montrer quelques orientations de pensée qu'elle traça à propos de ceux-ci (3).

I

Nous parlions de l'extension de l'Église en terre païenne. Les deux encycliques *Maximum illud* du 30 novembre 1919 et *Rerum Eccle-*

Saint-Esprit (p. 641-656) et *Le Christ Mystique* (p. 721-733). En exégèse, M. le chanoine L. Cerfaux donna un article sur *Saint Paul et l'unité de l'Eglise* (p. 657-673), et le P. J. Levie, S. J., écrivait une forte étude sur *Exégèse catholique, exégèse protestante* (p. 166-184) et une note sur *Les aloges* (p. 528-531).

(3) Nous disons : quelques orientations. Cette étude sera commandée par un choix s'arrêtant de préférence aux articles qui manifestent davantage le développement des idées dans la revue.

siae du 28 février 1926 avaient, en ce domaine, fait œuvre de hardiesse non seulement parce qu'elles préconisaient une large adaptation de l'action missionnaire aux ressources culturelles des peuples à évangéliser, mais parce qu'elles insistaient, toutes deux, sur l'urgence de former un clergé indigène. Hardiesse saluée avec d'autant plus de joie qu'elle était le fait de l'autorité suprême. Le Père P. Charles, S. J., commentant ces deux encycliques qu'il qualifiait de « charte définitive » des missions catholiques (4), n'hésitait pas à écrire : « Il est bien sûr que, venant d'un simple missionnaire, les conclusions de ces encycliques auraient été, par la plupart de nos apôtres, traitées de chimères dangereuses. Une fois de plus il est prouvé que la véritable prudence n'a pas nécessairement l'allure traînante et qu'on peut être très sage en bousculant de gros préjugés bien assis depuis fort longtemps » (5). Mais précisément à cause même de leur hardiesse, ces directives des Souverains Pontifes ne risquaient-elles pas de trouver auprès de bien des missionnaires un accueil semblable à celui que reçut chez bon nombre de patrons chrétiens *Rerum Novarum* ? On essaierait d'édulcorer les affirmations les plus nettes et d'adoucir le ton des exhortations les plus pressantes. Il fallait donc d'abord créer un climat favorable à l'acceptation de ces idées généreuses. A la création de ce climat que les *Semaines de Missiologie* de Louvain devaient rendre de plus en plus propice à une compréhension intégrale du devoir missionnaire, la *Nouvelle Revue Théologique* prit une large part. De 1926 à 1940 les articles se suivent à intervalles très brefs qui entrent tous dans la perspective des messages pontificaux. Il nous suffira d'en rappeler quelques-uns : en février 1927 « L'épiscopat indigène » (P. Charles, S. J.), en décembre 1928 : « Les Noirs, fils de Cham le maudit » (P. Charles, S. J.) ; en juin 1929, « La Doctrine missionnaire de S.S. Pie XI » (M. Ledrus, S. J.) ; en février 1930, « La Philosophie du primitif » (P. Charles, S. J.) ; en septembre 1930 dans le numéro consacré aux prêtres de Belgique durant le premier siècle de l'indépendance nationale, l'article « Dans la conquête missionnaire » (P. Charles, S. J.) ; en mars 1933, « La papauté et les Missions » (E. de Moreau, S. J.), « Le triple visage du Divin dans l'Hindouisme » (J. Bayart, S. J.) ; en septembre 1938, « L'Islam et nous. Aperçus et suggestions » (J. Abd-el-Jalil, O.F.M.).

Mais, il fallait faire plus que suivre la ligne tracée par Rome, il fallait établir les bases théologiques de cette « charte » de l'action missionnaire qui paraissait à plus d'un déconcertante. C'est à quoi s'est inlassablement employé le Père Charles qui écrivait entre autres :

« Le but de la mission est d'établir l'Eglise visible dans les pays et les groupes ethniques où elle ne l'est pas encore. Cette besogne ne peut plus se faire

(4) *L'Encyclique sur les Missions, N.R.Th.*, 1926, p. 321.
(5) *Ibid.*

chez nous, dans nos terres de chrétienté, pas plus qu'on ne peut construire une maison déjà construite, ni remplir une coupe pleine. Il n'y a donc pas opposition, antagonisme, entre la besogne des missions et la tâche de l'Eglise dans les pays chrétiens; pas plus qu'il n'y en a, chez un enfant, entre sa croissance et le maintien de sa santé ». « Or, précisément *parce que* l'Eglise est l'unique nécessaire et parce que ce qui ne conflue pas au Bercail n'aboutit nulle part, la Providence de Dieu a tout disposé vers ce seul terme. Elle a préparé partout les matériaux terrestres qui doivent trouver leur place dans la Jérusalem mystique. Le point de vue du missionnaire, son optique, est donc non celle du médecin qui cherche des malades et ne s'intéresse pas aux gens bien portants, mais celle du bâtisseur, qui devine et discerne le bon bois dans la forêt et la pierre dure aux flancs des montagnes. Plus ces matériaux sont excellents, plus son ardeur constructive s'impatiente. On ne peut pas laisser ces arbres sans emploi, ni ces pierres inutiles. Leurs qualités mêmes appellent les ouvriers. Il faut les associer à la vie des hommes, en faire des colonnes et des portiques et des lambris et des voûtes » (6).

Ce généreux effort déployé ces trente dernières années en vue d'assurer à l'Eglise sa croissance ne pouvait faire perdre de vue le travail plus ingrat, mais combien urgent, lui aussi, de la récupération des forces chrétiennes désagrégées, de l'union des Eglises. Ici, plus que de thèse à construire, il est question de compréhension mutuelle à susciter et à élargir. Compréhension des idées, compréhension des situations concrètes; désirs de rencontre et d'échanges; fermeté dans le maintien des positions de l'Eglise. Cette œuvre de vérité et de charité suppose une information presque illimitée puisqu'il s'agit non seulement d'entrer en contact avec les Eglises d'Allemagne (7), de Hollande (8), de Scandinavie (9), avec l'anglicanisme sous ses formes diverses (10), mais de pénétrer dans le monde gréco-russe des confessions orthodoxes, monde devenu de plus en plus énigmatique depuis la révolution bolchéviste. Et une fois entré dans ces confessions, il s'agit d'y saisir les directions nouvelles de pensée et d'action chrétiennes de peuples toujours en fermentation. Il s'agit surtout de juger, de faire le départ entre les éléments qui pourraient fournir un terrain de rencontre et les mouvements aberrants. La *Nouvelle Revue Théologique* a participé à cet effort, grâce au travail d'une équipe de collaborateurs bien au courant des doctrines et des faits. C'est ainsi qu'en 1928 le Père Malevez, S. J., nous livrait les premières con-

(6) *Tactique missionnaire ou théologie de l'Apostolat, N.R.Th.*, 1940, p. 393.
(7) P. Charles, S. J., *Un essai de luthéranisme catholique, N.R.Th.*, 1923, p. 74-88.
(8) P. Hendrickx, S. J., *Le problème de l'Eglise dans le protestantisme hollandais, N.R.Th.*, 1931, p. 884-899.
(9) J. Hamer, O.P., *Un mouvement de Haute Eglise en Suède, N.R.Th.*, 1949, p. 74-82; P. Deltombe, O.P., *Situation religieuse de la Suède, N.R.Th.*, 1950, p. 626-642, 715-731.
(10) P. Charles, S. J., *Le modernisme anglican, N.R.Th.*, 1924, p. 1-14; J. Gonsette, S. J., *Regards sur l'Anglicanisme contemporain, N.R.Th.*, 1947, p. 151-165 et J. Hamer, O.P., *Tension au sein de l'Anglicanisme, N.R.Th.*, 1948, p. 67-79.

clusions d'une étude sur l'Ecole de Karl Barth ([11]), études poursuivies plus tard ([12]) en des articles où la vision chrétienne du monde dans la théologie de Karl Barth était mise en regard de celle qu'offre la théologie catholique et qu'en 1937, le Père O'Brien, S. J., nous faisait entrevoir les espérances que suscitait le « Groupe d'Oxford » ([13]). Il nous fut donné d'approcher le monde slave, grâce aux travaux du Père Ch. Bourgeois, S. J. : « Pour comprendre les chrétiens d'Orient » ([14]), « Les Gréco-catholiques en Russie subcarpathique » ([15]), « Le Slavisme et l'Asie » ([16]) ; grâce à de brèves communications d'actualité religieuse comme celle de P. Vassili (= Ch. Bourgeois, S. J.) sur l'Eglise d'Esthonie ([17]). Et nous pouvions percevoir aussi l'attitude de l'Eglise Romaine devant les problèmes des Eglises d'Orient ([18]).

Pour saisir l'esprit qui vivifia ces recherches et cette âme de vérité, de charité qui, indéfectiblement fidèle à l'unique Eglise du Christ, eût à prendre position en face des Eglises séparées, il nous suffira de jeter un regard sur trois travaux qui nous en offrent le meilleur. En janvier 1931 ([19]) le Père Paul Peeters posait la question : « Comment travailler à la réunion de l'Eglise russe ? » Après avoir écarté « l'hypothèse d'une rentrée collective de cette Eglise dans l'Eglise romaine », l'auteur en venait à parler du sort des émigrés qui, dans nos pays catholiques, se trouvaient, par souci de fidélité à leurs traditions religieuses, abandonnés à eux-mêmes. Quelle était l'alternative à laquelle concrètement ils se voyaient acculés ? Devenir catholiques ou sombrer dans l'indifférence. Devenir catholiques ? A la plupart d'entre eux, à cause même de l'éloignement de leur patrie, ce geste paraissait une trahison. En rompant avec leur passé, c'est un peu leur pays tout entier qu'ils croyaient renier. Et voici la solution que préconisait l'auteur.

« Quand avec un peu d'expérience directe, on envisage toutes les données du problème, et qu'on écarte, d'une part, les plans chimériques, d'autre part, les solutions radicales, qui, ratiocinant dans l'absolu, font d'un cœur léger la part du feu, on ne voit plus qu'un seul espoir à quoi la raison puisse se reprendre : que le clergé russe de l'émigration, spontanément — puisque l'ini-

(11) L. Malevez, S. J., *Un mouvement récent de la théologie protestante. L'Ecole de Karl Barth, N.R.Th.*, 1928, p. 650-663.
(12) *La Vision Chrétienne de l'histoire* : I. *Dans la théologie de K. Barth*, II. *Dans la théologie catholique, N.R.Th.*, 1949, p. 113-134 et 244-264.
(13) *Un nouveau mouvement religieux. Le groupe d'Oxford, N.R.Th.*, 1937, p. 181-188.
(14) *N.R.Th.*, 1930, p. 466-480.
(15) *N.R.Th.*, 1930, p. 566-584.
(16) *N.R.Th.*, 1931, p. 786-808.
(17) *Eglise d'Esthonie. Rapprochements et conflits, N.R.Th.*, 1937, p. 177-180.
(18) A. Malvy, S. J., *Les divergences dogmatiques entre l'Eglise romaine et l'Eglise orthodoxe gréco-slave, N.R.Th.*, 1924, p. 321-332, 400-425.
(19) Paul Peeters, S. J., *Comment travailler à la réunion de l'Eglise russe ?, N.R.Th.*, 1931, p. 35-46.

tiative ne peut partir que de lui — organise son ministère pastoral et qu'il s'y dévoue avec zèle et succès. Un de ses premiers soins, je le crains fort, sera de mettre ses ouailles en garde contre la séduction du catholicisme. Hélas! ce n'est pas la propagande de Rome qui menace de les lui prendre; c'est le bourbier de l'indifférence païenne qui les entoure et dans lequel quiconque n'est pas défendu s'engloutira. Tout vaut mieux que cet enlisement. Que le clergé orthodoxe en préserve ses fidèles! S'il parvient à entretenir ou à ranimer chez eux une vie religieuse sincère et intense, il aura, à son insu, contre sa volonté, peut-être, travaillé pour l'unité de l'Eglise. C'est à la lumière d'une foi chrétienne, claire et ardente, que les âmes de bonne volonté découvriront tôt ou tard le néant des intérêts humains qui ont désuni les enfants de Dieu. Un croyant russe qui, dans la droiture de sa conscience, s'efforce d'être fidèle à l'Evangile du Christ, comme les grands saints de son Eglise l'ont compris et pratiqué, est un catholique qui s'ignore, un survivant des âges de foi antérieurs à la séparation » (20).

Vérité, charité dans les rapports avec nos frères séparés, nous en trouvons encore l'expression généreuse en ce programme « d'action unioniste » qu'esquissait le Père de Régis, S. J., dans un article paru en janvier 1950 et intitulé : *L'Eglise catholique et la Russie*. Ce programme se résume en trois points : connaissance, collaboration, prière.

Connaissance d'abord. « Il est malheureusement trop évident, lisons-nous, que l'*ignorance* est à la base de tous les malentendus et de toutes les dissensions entre chrétiens d'Orient et d'Occident, dans l'origine même du schisme comme dans sa prolongation. Nous sommes parfois douloureusement surpris de constater que les orthodoxes sont si mal informés de nos croyances et de nos courants religieux et semblent peu désireux de se renseigner sur une pensée et une vie différentes des leurs. Nous demandons-nous si nous ne commettons pas à leur égard la même faute, nous maintenant dans une volonté d'isolement qui n'a rien à voir avec le souci de l'intégrité de la foi et qu'ils prennent, peut-être non sans raison, pour de l'orgueil ? Ne fût-ce que par simple curiosité humaine, à plus forte raison par devoir de sympathie chrétienne, nous devrions nous intéresser aux doctrines comme aux méthodes d'apostolat et aux formes de culte de frères si proches de nous. Leur liturgie en particulier, qui n'a rien de schismatique, puisqu'elle date des grands docteurs de l'Orient et est commune aux dissidents comme aux catholiques orientaux unis, devrait être familière à toute âme désireuse de ne point s'enfermer en son particularisme » (21).

Collaboration ensuite. « Plus voisines sont les confessions, plus intimes et nombreux les points de contact entre elles, et plus naturelle aussi sera leur union sur le terrain qui leur est commun.

» A ce point de vue, les possibilités de collaboration entre le catholicisme et l'orthodoxie sont, grâce à Dieu, particulièrement grandes. Car une seule question nous divise vraiment, celle de la primauté du Pape : ...nous croyons, nous sentons, nous réagissons comme eux en face de tous les grands problèmes de la vie; nous nous opposons d'instinct aux mêmes erreurs et c'est par des moyens traditionnels identiques que nous prétendons guider les âmes vers Dieu. Au lieu d'agir en ordre dispersé, il serait donc sage que nos efforts se conjuguassent, du moins en ce qui nous est commun... » (22).

---

(20) *Art. cit.*, pp. 36-37.
(21) *L'Eglise catholique et la Russie*, *N.R.Th.*, 1950, p. 49.
(22) *Ibid.*, p. 50.

La prière enfin. « Nous avons à peine besoin de signaler la nécessité de la *prière* en une œuvre aussi éminemment surnaturelle que l'union des Eglises chrétiennes... Mais, pour être vraiment efficace, cette prière ne devrait-elle pas être commune ? N'est-il pas désirable que les catholiques et les orthodoxes, pour autant que cela est permis par l'Eglise, s'unissent dans la même supplication ? Alors on peut être certain que le Seigneur ne se refuserait pas à opérer ce que les simples forces humaines sont impuissantes à obtenir » (23).

Vérité et charité, en usant de ces mots pour qualifier les dispositions de la *Nouvelle Revue Théologique* face aux dissidents, nous n'avions pas conscience d'utiliser le titre d'une étude de M. Jean Guitton consacrée à l'oecuménisme (24).

Etude très significative elle aussi. Après avoir stigmatisé deux attitudes, deux conceptions erronées, celle d'un *oecuménisme de minimum* (25) qui consiste à vouloir former une sorte de « Super-Eglise » en cherchant un « plus petit commun multiple », « ce que chaque Eglise a de commun », pour en faire une base d'unité; l'autre celle de l'*immobilisme* qui se borne à dire : « Je suis dans la vérité et non dans l'erreur. Je demeure à ma place. A vous de venir à moi » (26), l'auteur poursuit ainsi :

« Etre catholique, c'est croire que l'on est né dans l'axe des vérités anciennes et futures, dans le lien nucléaire et germinal, dans le centre autour duquel tout, finalement, doit se regrouper. Nos frères séparés savent bien que, si nous taisions cette exigence, nous ne serions pas dignes de causer avec eux, car nous ne serions plus ce que nous sommes. Mais être catholique, c'est aussi avoir le sentiment que le catholicisme (quoique parfait dans sa forme) sera à l'état d'adolescence tant qu'il n'aura pas recueilli en lui la plénitude. Etre catholique, c'est avoir le sens de l'unité, de l'unité pétrine et romaine; mais être catholique, c'est aussi penser que cette *unité* ne sera accomplie que lorsque *toutes* les formes de la *diversité* humaine pourront se retrouver dans son sein, quand toutes les variétés de l'expérience humaine seront recueillies dans l'unité. C'est donc avoir une double inquiétude permanente, ou plutôt deux inquiétudes perpendiculaires l'une à l'autre et qui se croisent à l'endroit du cœur : l'inquiétude première, celle de l'unité par laquelle il n'y a qu'un troupeau, qu'un pasteur — l'inquiétude seconde, celle de la diversité qui veut que chaque brebis soit différente de l'autre, que toutes les variétés de la création spirituelle, *omnes gentes,* soient rassemblées.

» Ces deux inquiétudes travaillent l'oecuménisme; elles sont l'âme de l'oecuménisme catholique. Et de même que les mots « catholicisme social » seraient une injure pour nos frères catholiques, s'ils n'étaient un pléonasme, de même « catholicisme oecuménique ». Car oecuménisme et catholicisme sont une même chose. L'adjectif *social* et l'adjectif *oecuménique* permettent seulement des plongées de l'intelligence vers l'essence du catholicisme » (27).

---

(23) *Ibid.*, p. 51.

(24) *Vérité et Charité. Souvenirs oecuméniques, N.R.Th.*, 1949, p. 673-686.

(25) *Ibid.*, p. 680. Nous renvoyons aussi le lecteur à ces pages tonifiantes écrites par Mgr Chevrot : *A l'époque de l'émulation spirituelle,* qui parurent dans la *N.R.Th.*, 1948, p. 337-359.

(26) *Ibid.*

(27) *Ibid.*, pp. 681-682. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de ces conclusions l'étude très suggestive de A. Smallwood, *Essai sur la nature de l'unité religieuse, N.R.Th.*, 1939, p. 943-965, 1047-1074.

Outre ce mouvement de croissance caractérisé par l'action missionnaire et ce travail de récupération de forces chrétiennes émiettées par les dissidences, s'affirmait dans l'Eglise une remarquable intensification de vie chrétienne, laquelle s'épanouit dans l'Action catholique. De celle-ci il était opportun de suivre les progrès et de fournir la doctrine. Sans doute ce mouvement se dessinait-il avant tout dans la jeunesse, mais il pénétrait peu à peu tout le milieu laïc.

Si l'on pouvait se réjouir de constater les très rapides et très solides progrès des organisations de jeunesse ouvrière, progrès dont le Père Jos. Arendt, S. J., en une série de brèves communications soulignait la valeur spirituelle ([28]), on n'était pas moins heureux de lire sous la plume de M. l'abbé Kothen ([29]) les efforts et les réalisations de l'Action catholique à l'armée et d'apprendre comment cette même Action catholique « avait envahi le monde de l'argent » ([30]). L'intérêt n'était pas moins vif à suivre après la tourmente (1940-1945) l'évolution des groupements de jeunesse en Belgique et en France ([31]), à dénombrer tout ce qui avait échappé au naufrage.

Mouvement de pénétration spirituelle dans toutes les couches de la société chrétienne, l'Action catholique était-elle non seulement animée de ce dynamisme conquérant qui lui donnait de se frayer un chemin dans toutes les carrières, mais dotée aussi d'une doctrine qui pût diriger efficacement ses efforts ? Les Pères Carpay ([32]), Lelotte ([33]) et Hayen ([34]) s'efforcèrent d'établir cette doctrine dont le Père Carpay, dès 1935 esquissait les traits essentiels. L'Action catholique est *avant tout laïque* ; elle est *universelle, spirituelle, hiérarchique* et *sociale* ([35]).

Elle suppose donc chez le laïc, le congrès tenu à Rome en octobre dernier ([36]) le rappelait avec insistance, une formation religieuse, solide et profonde. Aussi, comprend-on que la théologie pastorale ait connu, ces trente dernières années, un essor nouveau lui aussi.

---

(28) *La direction spirituelle des jeunes salariés. Note de théologie pastorale, N.R.Th.*, 1928, p. 680-684; *L'Eglise et les œuvres d'éducation populaire*, 1930, p. 585-591; *Les retraites fermées de jeunes ouvriers et de jeunes employés*, 1931, p. 47-53; *L'action sacerdotale et les organisations ouvrières*, 1934, p. 88-91; *L'effort éducatif des syndicats chrétiens en Belgique*, 1939, p. 1084-1088. Cfr aussi J. Kothen, *Dix années de J.O.C. A propos du Congrès jociste international du 25 août, N.R.Th.*, 1935, p. 1024-1031, et A. Hayen, S. J., *Un type achevé de l'Action catholique. Le jocisme et ses structures essentielles, N.R.Th.*, 1935, p. 1032-1056.

(29) *L'Action catholique et l'Armée, N.R.Th.*, 1936, p. 1114-1125.

(30) J. M. Laureys, S. J., *L'Action catholique à la Bourse, N.R.Th.*, 1939, p. 326.

(31) G. Delcuve, S. J., *Les mouvements catholiques de Jeunesse en Belgique et en France. Regard sur une évolution depuis 1940, N.R.Th.*, 1945, p. 1149-1168.

(32) *La nouveauté de l'Action catholique, N.R.Th.*, 1935, p. 477-495.

(33) *L'organisation dans l'Action catholique, N.R.Th.*, 1934, p. 371-383.

(34) *Le désintéressement de l'Action catholique, N.R.Th.*, 1945, p. 810-827.

(35) H. Carpay, S. J., *art. cit.*, p. 490-491.

(36) Cfr *Documentation catholique*, 1951, col. 1497-1508.

Une présentation du dogme au laïc comporte une tactique d'adaptation, une connaissance aussi exacte que possible du degré de culture des chrétiens, des lacunes laissées peut-être dans leur formation religieuse, des difficultés enfin qu'ils rencontrent dans leur vie de foi. Pour être efficace, elle suppose en outre une pénétration intelligente de la psychologie des divers milieux. Ce travail allait normalement revêtir trois aspects : celui de l'enquête, celui de la description des divers niveaux de culture et celui, tout constructif, de la présentation de méthodes catéchétiques et de l'élaboration de programmes d'enseignement religieux.

Les lecteurs qui voudront parcourir les numéros de la *Nouvelle Revue Théologique* parus ces trente dernières années, y trouveront une bibliographie abondante et variée sur le sujet. Ils reliront l'enquête menée par le Père De Coninck, S. J., sur le milieu paroissial (37) et la note consacrée à une mission paroissiale par M. le curé A. Ryckmans (38) ; celle menée, durant l'année 1936, à travers les pays de langues française, flamande, allemande, italienne (39). Effort de prospection repris après la guerre, en septembre 1946, dans un numéro consacré aux « Problèmes de formation religieuse » en Wallonie, auquel font suite, durant les années 1949 à 1951 les enquêtes du Père Delooz, S. J., sur la foi des collégiens (40), des élèves de l'enseignement d'état en Belgique (41) et de l'abbé Paul Gouyon sur la foi des lycéens catholiques en France (42).

Ils y trouveront de très fines notations sur la psychologie des auditoires chrétiens (43), la description très exacte de certaines mentalités de croyants (44). Ils apprécieront à leur valeur les essais multiformes d'adaptation de l'enseignement chrétien : les études consacrées à ce sujet par le Père G. Delcuve, S. J., « Où l'enseignement de la religion rencontrera-t-il la jeunesse moderne ? » (45) ; ou encore, du même auteur, devenu spécialiste dans les questions de catéchèse : « Comment présenter les valeurs religieuses aux enfants et aux adolescents d'aujourd'hui ? » (46). La présentation de méthodes d'enseignement

---

(37) *Le ministère paroissial à l'heure actuelle, N.R.Th.*, 1935, p. 711-717, 1057-1067 ; 1936, p. 990-999.
(38) A. Ryckmans, *Notes sur une mission paroissiale, N.R.Th.*, 1938, p. 326-330.
(39) *N.R.Th.*, 1936, p. 355-404, 480-520, 599-650, 714-751 ; 874-910 ; 1000-1032 ; 1126-1157.
(40) *N.R.Th.*, 1949, p. 1045-1062.
(41) *N.R.Th.*, 1951, p. 21-42.
(42) *N.R.Th.*, 1950, p. 1028-1049.
(43) L. De Coninck, S. J., *Devant l'auditoire le plus difficile, N.R.Th.*, 1931, p. 239-249.
(44) *Problèmes d'adaptation en apostolat.* III. *Le monde du travail.* B. *Le technicien, N.R.Th.*, 1947, p. 289-294.
(45) *N.R.Th.*, 1938, p. 1177-1210.
(46) *N.R.Th.*, 1939, p. 34-66.

du catéchisme par le Père P. Ranwez (47) et celle même du matériel didactique d'enseignement religieux (48). Et nous ne rappelons que quelques-unes des tentatives, entre bien d'autres, pour faire pénétrer de façon vivante dans les divers milieux de notre société contemporaine le message chrétien. Nous n'en finirions pas s'il nous fallait retracer ici tous les chemins suivis par l'effort pastoral pour rejoindre au niveau de ses possibilités et de ses exigences le chrétien d'aujourd'hui. L'un d'eux nous conduirait au cinéma (49), un autre nous mènerait à Caux pour nous y faire assister à une expérience de pastorale protestante (50). Un autre nous mettrait en contact avec l'enfance délinquante (51) ; un autre encore nous ferait aboutir dans une banlieue rouge, pour y admirer les prodiges de zèle réalisés par quelques étudiants qui y fondèrent une troupe de scouts avec les gamins de rues (52) ; un autre nous donnerait de prendre part à une mission populaire en ville (53).

Mais si le lecteur veut saisir, dans la diversité des organes et des modes de contact, la pensée bien une qui les stabilise et les unifie, qu'il relise donc les pages où le Père De Coninck expose et commente « Le message du Christ » (54) ; il découvrira la vérité sous-jacente à tout l'effort de la pastorale et y suivra les lignes de faîte d'une théologie des métiers qui reste au fond la même, quelles qu'en soient les applications.

« La religion, y lisons-nous, n'est pas seulement un culte de Dieu, elle pénètre toute l'activité humaine; l'homme religieux est celui qui imprègne toutes les formes, toutes les expressions de la vie d'un esprit religieux; qui fait de toute sa vie un service de Dieu. Le travail d'un ingénieur, l'activité d'un ouvrier est, de ce point de vue, aussi méritoire, aussi sanctifiant que ne l'est le dévouement d'une mère de famille, la sollicitude d'une sœur de charité » (55).

Et analysant, de façon plus intrinsèque, le sens du travail, en l'occurrence du travail industriel, — car c'est de ce secteur de l'activité humaine qu'il traite ici — l'auteur montre qu'il n'est pas seulement question d'énumérer, pour les apprécier comme il convient, les avantages évidents pour la religion des progrès techniques : rapidité des

(47) *Catéchismes officiels et méthodes d'enseignement du catéchisme, N.R. Th.*, 1948, p. 755-764.
(48) H. Nimal, S. J., *Matériel didactique d'enseignement religieux, N.R.Th.*, 1946, p. 690-697.
(49) P. Allard, S. J., *L'enfant et le cinéma, N.R.Th.*, 1940, p. 428-449; L. De Coninck, S. J., *Nous prêtres et le cinéma, N.R.Th.*, 1934, p. 186-196.
(50) A. Van Cutsem, S. J., *N.R.Th.*, 1948, p. 637-648.
(51) H. Drijvers, S. J., *Le prêtre et l'enfance délinquante, N.R.Th.*, 1937, p. 1005-1016.
(52) H. Drijvers, S. J., *Une expérience dans une banlieue rouge, N.R.Th.*, 1937, p. 63-69.
(53) L. Arts, S. J., *Mission populaire en ville, N.R.Th.*, 1937, p. 59-62.
(54) *Problèmes d'adaptation en apostolat.* II. *Le message du Christ, N.R.Th.*, 1947, p. 294-299.
(55) *Ibidem*, p. 294.

communications, multiplicité des moyens de diffusion de la vérité, etc., etc., avantages dont l'Église bénéficie largement (56), mais de voir dans ces progrès « une victoire de l'esprit sur la matière » (57).

« Et cette invasion de l'esprit est en même temps une assimilation, une humanisation de la matière. Non pas en ce sens seulement qu'elle entre intimement au service de l'homme, prolongeant, perfectionnant son corps. En se subjuguant toute la matière, l'homme l'élève à son image et ressemblance » (58). « Le créateur a fait l'homme à son image et ressemblance. L'homme fait l'univers à son image et ressemblance. Il ne fait ainsi qu'obéir à sa loi. Une fois encore nous voyons l'industrie dans la perspective de la volonté divine, loin d'être en opposition avec elle » (59). C'est pourquoi l'auteur pouvait écrire très justement: « la grande perversion de l'industrie c'est d'avoir péché contre elle-même, non pas d'être elle-même » (60).

Mais il y a plus encore : « Si l'on considère que la technique n'est au fond que l'humanisation de la nature, une union artificieuse (je ne dis pas du tout artificielle) de la matière avec l'homme, nous dirons en style scolastique : la matière reçoit sa détermination, sa réalisation complète de la forme. Mais la forme n'est pas, en droit, un homme quelconque, mais l'*Homo Christus*. Celui qui doit dominer, envahir, transformer, rendre semblable à lui-même la nature, est le Christ : *Universorum Rex, per quem omnia facta sunt*. Or, il ne fait rien tout seul, à l'ordinaire. Il agit, lui aussi, par causes secondes. Son union mystérieuse avec l'humanité transforme, élève, surnaturalise tout l'ordre humain. Le Règne de Dieu sur terre prend aussi la forme de la civilisation et de la culture chrétienne, qu'il faut établir partout, à laquelle rien n'échappe » (61).

Pages lumineuses qui évoquent toute une vision de l'homme dans le Christ, laquelle est seule à rendre efficace l'effort pastoral. Comment, en effet, redonner à notre contemporain le goût à la religion, sinon en lui montrant que celle-ci ne se juxtapose, ni ne se superpose à sa vie, mais qu'elle imprègne, pour se l'assimiler, tout ce qu'il est, tout ce qu'il fait ? Et quelle méthode employer pour réveiller en lui cette conscience sinon de lui montrer simplement tout ce qui est impliqué dans la moindre de ses démarches ?

(A suivre).

F. Taymans, S. J.

---

(56) *Ibidem*, p. 295.
(57) *Ibidem*, p. 297.
(58) *Ibidem*.
(59) *Ibidem*.
(60) *Ibidem*, p. 296.
(61) *Ibidem*, p. 299.

Le Sartrisme et le Problème moral

II. LA VIE MORALE SELON LE SARTRISME

Les divers aspects de l'ontologie de la condition humaine que nous avons analysés, et en particulier ce que nous venons de dire du projet fondamental qui exprime le sens de l'agir humain, nous ouvrent l'accès aux perspectives morales que laisse entrevoir le sartrisme. Ce sont ces aspects moraux qu'il nous faut maintenant exposer.

1. *Les conditions générales de la vie morale*

Par son agir, avons-nous vu, l'homme veut se faire être en se constituant en un en-soi conscient, en un en-soi-pour-soi, qui soit à lui-même le fondement de ce qu'il est. Ainsi il sera pleinement intelligible pour lui-même, il se comprendra pleinement selon ce qu'il est, puisque c'est de lui-même qu'il tiendra ce qu'il est.

Pourra-t-il ainsi échapper à l'absurdité de sa condition d'être existant ? Car c'est bien là, en définitive, ce que l'homme veut en tant qu'être raisonnable : se justifier à lui-même son existence en se faisant être suivant des raisons qu'il se donne librement, et qui n'impliquent pas une renonciation à ce qui le fait lui-même, un reniement, une négation de lui-même. De ce point de vue, son projet de se constituer en un en-soi-pour-soi est-il valable ?

L'alternative morale.

Ici réapparaît cette *bipolarité,* qui caractérise la nature propre de l'être-conscience, et avec laquelle doit se confronter son projet. D'une part, pour se faire être, il doit se constituer en en-soi, devenir objet, car il ne peut exister qu'en étant conscience d'objet, donc en devenant objet. Et d'autre part, pour rester lui-même en tant qu'être-conscience, il doit échapper à toute forme d'objet, car par ce qui le constitue lui-même en tant qu'être-conscience, il est refus d'objet, il est liberté, c'est-à-dire exigence de libération de toute forme de détermination de lui-même qui ferait de lui un objet.

On voit dès lors les alternatives qui s'offriront à l'être-conscience en situation, et qui doit se faire être par les objets, alternatives qui expriment l'*ambiguïté* essentielle de la liberté humaine. L'être-conscience peut d'abord se faire être en cherchant *hors de soi,* dans l'objectif, sa suffisance d'être, le point d'appui, le fondement de son être, donc en cherchant à devenir un en-soi comme les objets du monde

auxquels il s'oppose [19]. Il peut aussi chercher son être uniquement en soi, en renonçant à toute forme d'en-soi, à toute détermination de lui-même, pour s'affirmer comme pure liberté.

Mais ces deux attitudes sont également inauthentiques et ne peuvent aboutir qu'à l'échec. En voulant s'installer hors de lui, dans l'objectif, devenir une chose, un en-soi, l'homme contredit la première condition de sa nature d'être-conscience, qui est d'être négation d'objet. D'ailleurs, quoi qu'il fasse pour devenir un en-soi comme les choses, jamais il ne réussira à se libérer de son essence : *il n'aboutira qu'à installer en lui la contradiction.* De même, en renonçant à toute forme d'en-soi pour se constituer en liberté pure, en voulant échapper au monde et à toute situation pour garder dans cette attitude négative l'intégrité de sa liberté, en se refusant à tout engagement, il ne se perd pas moins qu'en se livrant aux objets, car en n'étant que sa liberté il n'est rien puisque celle-ci n'est par elle-même qu'échappement à toute détermination, c'est-à-dire négation, néant d'être. Dans cette attitude, en effet, il contredit l'autre condition première de sa nature d'être-conscience, qui est d'être conscience de quelque chose. « Il s'est dégagé de lui-même, dit M. Jeanson, en oubliant qu'un tel dégagement n'a de sens qu'au profit d'un engagement qu'il valorise, et qu'être libre, c'est choisir et c'est agir » (*o.c.*, p. 340).

La seule attitude authentique, en effet, la seule conforme à sa nature propre, que l'être-conscience puisse prendre en se faisant être, *la seule par conséquent qui soit morale,* ne peut être que celle qui sauvegardera en même temps les deux conditions essentielles de sa nature d'être-conscience. Il doit donc s'engager dans les objets, se déterminer par eux, mais en se conservant libre, c'est-à-dire sans devenir jamais l'esclave de cet en-soi qu'il se donne. C'est ainsi seulement qu'il se fera être d'une manière authentique, qu'il se constituera comme être libre, qu'il « existera » activement sa liberté, comme s'exprime Sartre.

Etre libre, selon Sartre, c'est donc ne dépendre que de soi, ne tenir que de soi ce qu'on est, c'est avoir en soi, et rien qu'en soi, le fondement de ce qu'on est. La liberté est la seule chose que l'être-conscience puisse ne tenir que de lui. Il doit l'engager dans l'en-soi, sans doute, dans l'objectif, dans les choses, pour qu'elle soit, pour qu'il l'« existe », mais il doit l'engager sans l'y perdre, sous peine de *se* perdre : donc avec le souci constant de se prêter seulement à ses engagements sans s'y aliéner jamais, de s'y maintenir toujours disponible, et ainsi de rester encore dégagé de ses engagements dans ses engagements mêmes.

Sans doute, en un sens, l'homme est essentiellement libre : il est « condamné à la liberté », avons-nous dit, en ce sens que sa volonté,

---

(19) Les diverses formes de cette objectivation « ek-statique » de l'être-conscience sont longuement analysées par Sartre dans « *L'Etre et le Néant* » ; et toute l'œuvre littéraire de Sartre n'est que l'illustration de ces ek-stases.

qui est son être même, échappe au déterminisme, est vide par elle-même de toute détermination, n'est donc naturellement asservie par rien, et est par conséquent absolument et totalement libre, en sorte que son exercice ne dépend que d'elle-même (20). Mais ce n'est là que l'aspect négatif de la liberté, une liberté en puissance, dirions-nous, qui, pour être réelle, doit s'exercer positivement. Et, dans son exercice, elle peut user d'elle-même pour s'asservir à autre chose qu'elle, comme elle peut rester elle-même en s'affirmant contre toutes les formes d'asservissement qui chercheraient à la capter, en ne se résignant jamais à aucun esclavage, même si sa situation l'enchaîne dans son exercice, mais en gardant toujours, même dans son impuissance à se libérer, la volonté de ne pas accepter son asservissement : « L'esclave, dit Sartre, est aussi libre dans ses chaînes que son maître ». L'être-conscience, quoique nécessairement libre, a donc encore à se faire libre, ou plutôt à conserver sa liberté dans les engagements par lesquels il se détermine, s'il veut sauvegarder en lui ce qui le fait lui-même, c'est-à-dire rester un homme, un être-conscience, et non devenir une chose.

L'attitude morale authentique envers les choses et les personnes.

Telle étant la condition essentielle de l'agir moral, de l'agir authentiquement humain, conforme à l'essence phénoménologique de l'homme, à sa nature d'être-conscience, précisons qu'elle devra être dès lors l'attitude de cet être vis-à-vis du monde des objets au milieu desquels il s'apparaît situé, pour qu'il se fasse être par eux d'une manière authentique, en s'affirmant comme liberté.

Comme l'a montré l'ontologie de la condition humaine, les objets qui apparaissent à l'être-conscience ont pour lui valeur d'ustensiles, ils sont pour lui des moyens, des instruments par lesquels il doit se faire être. L'être-conscience doit donc les traiter comme des instruments, comme des moyens, et non comme des fins. Tel est le cas d'abord pour les objets qui ne sont que de purs en-soi : l'homme doit en user non en s'y subordonnant, mais en se les subordonnant, car telle est bien leur nature : les choses-ustensiles renvoient au sujet, elles sont « l'image, projetée dans l'en-soi, de ses possibilités ». De toutes les choses, l'homme peut donc user librement, à condition de ne pas se perdre en elles, de ne pas mettre en elles son être propre, mais de garder toujours le souci d'en rester dégagé.

Mais le monde auquel l'homme est présent, le monde des objets par

(20) Saint Thomas dit de même : *Voluntas violentiam pati non potest* (*Sum. Theol., I^a II^ae*, q. 6, a. 4) : rien ni personne ne peut contraindre la volonté à vouloir malgré elle; elle est dans l'être le dernier refuge qu'aucun assaut extérieur ne peut forcer sans son consentement. Sans doute Dieu peut toujours amener la volonté à vouloir ce qu'il veut qu'elle veuille, mais il ne le peut qu'en respectant cette condition essentielle de son exercice.

lesquels il doit se faire être, n'est pas seulement un monde de choses : c'est aussi un monde de personnes. Quel devra être le comportement de l'homme vis-à-vis d'autrui pour que ce comportement soit conforme aux exigences essentielles de sa condition d'homme et ait une valeur morale authentique ? Pour le déterminer, il faut se rappeler ce qu'est autrui pour l'être-conscience, et en même temps ne pas perdre de vue que le comportement de celui-ci vis-à-vis des autres hommes ne sera authentique, ne sera ce qu'il doit être, que s'il sauvegarde la liberté de l'être-conscience. Or autrui apparaît à l'être-conscience comme un objet, c'est-à-dire comme ce par quoi il doit se faire être ; et, de ce point de vue, l'être-conscience domine autrui, puisque celui-ci est pour lui. Mais d'autre part, l'être-conscience apparaît lui aussi à autrui comme un objet, et, comme tel, il est dominé par lui, car il est pour lui : il est donc, en tant qu'objet pour autrui, à la merci de celui-ci, comme autrui lui-même est à sa merci. De là résulte, selon Sartre, un conflit latent entre les êtres-consciences : « Le conflit, dit-il, est le sens originel de l'être-pour-autrui ». « C'est pourquoi, commente M. Jeanson, je ne puis jamais me sentir rassuré par mon objectivation d'autrui, et je demeure à son égard dans une atmosphère de conflit » (*o.c.*, p. 267). Pour me sauver moi-même de l'emprise d'autrui et me conserver libre, je n'ai d'autre ressource que de chercher à obtenir de lui qu'il respecte ma liberté par un libre consentement, une libre acceptation de ma condition d'être libre : ce qui ne sera possible que si moi-même je prends vis-à-vis de lui la même attitude. Ainsi l'être-conscience ne pourra sauvegarder sa liberté dans ses rapports avec autrui que par un accord mutuel librement consenti. Pour satisfaire aux exigences essentielles de la condition humaine, l'ensemble des hommes doit donc s'ordonner en une libre association de personnes, qui assure à chacune d'elles la possibilité de se faire être selon ce qu'elle veut être. « Si la liberté doit conserver la valeur que nous lui avons peu à peu reconnue, écrit M. Jeanson, ce ne peut être, du point de vue social, qu'au sein de groupes humains qui ne soient pas de simples collectivités indifférentes, où chacun vit sa propre solitude, et qui ne soient point non plus des sortes de tribus où l'individu se trouve englouti dans la participation à l'âme collective... Notre présence au monde (des personnes), nous la subissons d'abord soit dans l'avilissement consenti, soit dans la méfiance et l'hostilité ; puis nous croyons nous en dégager dans l'indifférence et le mépris. Ces deux attitudes sociales sont évidemment inauthentiques, et nous ne pouvons nous faire libres sans dépasser l'une et l'autre vers de libres rapports avec les libertés d'autrui, vers une communication interhumaine qui soit un ressaisissement, sur le plan moral, du fait ambigu de l'existence d'autrui » (*o.c.*, p. 342) ([21]).

(21) Pour rester fidèle à l'esprit du sartrisme, il importe de noter que cette

Ainsi, à partir de l'ontologie, se dégagent les structures maîtresses d'un ordre moral, d'un devoir-être, qui ne sera pas l'expression d'une nécessité physique impliquant un déterminisme naturel, ni non plus l'injonction d'impératifs extérieurs, mais qui ne fera que traduire les exigences de la nature propre de l'homme en tant qu'être-conscience, et qui s'imposera à sa liberté sans la violenter, parce qu'elle ne sera que l'expression de ce que la nature même de la liberté exige pour que son intégrité soit sauvegardée.

2. *L'accès de l'homme à la vie morale*

Cette conquête de sa liberté, en quoi consiste pour l'homme son accession à la vie morale, comment se réalise-t-elle ?

Les chemins de la liberté ne s'offrent pas à l'homme tout tracés : « Ni la communauté véritable, dit M. Jeanson, ni notre humanité authentique, — et nous venons de voir que ces deux valeurs sont nécessairement liées — ne nous attendent à notre naissance pour se donner à nous toutes faites : il nous faut les inventer » (*o.c.*, p. 343). Quelles seront les étapes de cette « invention » ?

Le projet initial et son échec.

L'homme, avons-nous dit, aborde le monde des objets par son action pour s'y faire être par eux. Son premier contact avec les objets se fait, selon Sartre, suivant un projet initial spontané, un choix de lui-même indélibéré, « irréfléchi », qui est déjà libre sans doute, mais d'une liberté purement négative, en ce sens qu'il ne procède pas d'un déterminisme naturel, mais s'accompagne d'un perpétuel pouvoir de reprise, c'est-à-dire de la conscience qu'a le sujet, au moins d'une manière obscure, de pouvoir se déterminer autrement, sans pour cela se préciser nécessairement comment et par quels moyens. Ce projet initial procède de la tendance de l'être-conscience à se faire être, qui le porte vers les objets : il est « ek-statique », dit Sartre, sortie de soi. Selon un tel projet, l'homme s'installe donc dans le monde des choses, des réalités objectives, pour se faire être par elles, se constituer en en-soi. C'est dire, par conséquent, que ce projet initial est fatale-

---

« communion interhumaine » dont parle M. Jeanson ne pourra jamais être une communion des consciences dans une communication mutuelle de leurs biens. « Pour Sartre, écrit M. Henry Duméry, on ne peut pas s'associer pour le bien... On ne peut que fuir loin de tout et de tous, dans la clarté mais en même temps dans le vide. C'est peut-être là un idéal de dépassement. Est-ce bien un idéal de réciprocité capable d'assurer une promotion mutuelle ?... Les vivants ne peuvent s'unir vraiment. Pour se faire et se faire chacun, il leur faut se défaire, se déprendre l'un de l'autre. Autant dire que pour Sartre le salut ne peut être dialogué. On se parle, on se frôle, on se frotte les coudes. Mais au dedans de soi, dans la virginité inaliénable de son cœur, on a déjà dit adieu à ceux qu'on aime. » (*Esprit*, février 1950, p. 249).

ment voué à l'échec, que ce choix initial de lui-même que fait le sujet d'une manière spontanée, irréfléchie, ne peut avoir pour lui une valeur authentique. En l'adoptant, dit Sartre, l'homme devient un être « visqueux », n'ayant plus cette fluidité naturelle du pour-soi, qui le fait disponible pour toute forme de « soi », et n'arrivant pas cependant à atteindre la rigidité et la fermeté de l'en-soi. Le visqueux, dit Sartre, c'est « l'homme qui a démissionné en faveur du monde », qui s'est livré au monde des choses et des événements, qui s'est livré à autrui, et qui, au lieu d'adapter à soi les objets du monde, s'adapte au contraire au monde et aux objets autant qu'il le peut. Tel est le cas de presque tous les personnages que Sartre a campés, d'une manière parfois si crue, dans la plupart de ses ouvrages. C'est le cas en particulier de ceux qu'il appelle « les sérieux », ou encore « les salauds », c'est-à-dire ceux qui cherchent un point d'appui pour leur agir non pas en eux-mêmes et dans leur liberté, mais dans des soutiens extérieurs : dans les choses, dans les autres hommes, dans des codes de morale tout faits, soit enfin en Dieu lui-même, conçu comme une réalité transcendante et la valeur suprême.

La nausée et l'angoisse.

Ces tentatives ne peuvent que provoquer chez l'homme malaise et déception, ce sentiment de « nausée », de dégoût devant la vanité, le vide, l'insuffisance de toute réalisation de lui-même selon un en-soi. Car, malgré tout, subsiste toujours en lui cette autre exigence de sa nature, qu'il méconnaît : son exigence radicale de liberté, de libération, de dépassement de toute détermination particulière de lui-même ; et, quoi qu'il fasse, il ne peut l'éliminer.

C'est cette exigence qui ressurgit dans la conscience en face de l'échec, et qui s'y manifeste sous la forme d'un sentiment particulier que Sartre a appelé *l'angoisse*. Cette angoisse, qui joue un si grand rôle dans l'existentialisme contemporain, comment Sartre la conçoit-il ? Elle n'est que la conscience aiguë que l'homme prend, en présence de l'échec de ses engagements dans le monde, de son exigence essentielle de libération ; elle est l'appréhension de ce néant qu'il est en tant qu'être-conscience, de ce vide qui le constitue et de la nécessité pour lui de le combler, de se décider, de prendre parti, en un mot, d'assumer sa liberté. Replacé ainsi brutalement devant lui-même, il éprouve alors une impression d'isolement, d'abandon total : il est seul et ne peut compter sur rien ni sur personne pour s'y appuyer et affronter l'usage de sa liberté qui s'impose à lui ; il ne sait vers quoi se tourner dans son impuissance à trouver son équilibre. Cette angoisse, il veut la fuir à tout prix, échapper à son étreinte en s'engageant dans le monde, en s'y étourdissant, en s'y perdant ; mais elle le retrouve toujours tôt ou tard dans tous ses engagements, dont elle

lui dénonce impitoyablement les échecs, l'empêchant de se reposer jamais dans une sécurité définitive en aucune forme de lui-même qu'il puisse se donner par les objets.

Réflexion et conversion.

Ainsi l'échec, en ramenant l'être-conscience à lui-même, suscite en lui la réflexion, qui lui fait reconsidérer ses engagements, pour découvrir les causes de leur échec. Pour éviter cet échec et se libérer de son angoisse, il peut chercher à corriger, dans certains de ses aspects secondaires, le projet auquel il adhère, mais sans abandonner celui-ci cependant. Une telle attitude, qui procède de ce que Sartre appelle « une réflexion-complice », née d'une « mauvaise foi » plus ou moins consciente ([22]), ne peut évidemment avoir rien de valable. Seule une renonciation totale au projet en question peut amener l'homme à retrouver sa liberté effective : c'est ce que Sartre appelle « la conversion » ou réforme volontaire de soi. Une telle conversion amorce donc un nouvel engagement totalitaire du sujet. Mais ce nouveau projet peut lui aussi être voué à l'échec, s'il procède d'une volonté non conforme à la double condition de l'essence de l'être-pour-soi. La conversion véritable, par laquelle l'homme se détermine à une vie humaine authentique, ne peut procéder ni d'une volonté irréfléchie, comme celle d'où est né le projet initial, ni d'une réflexion-complice, mais d'une « réflexion purifiante », pleinement consciente des exigences essentielles de la condition humaine.

Sens du problème moral.

Ainsi, c'est au niveau de cette réflexion purifiante qu'apparaît *le problème moral*. Il se présente à l'homme sous la forme d'une alter-

(22) Cette réflexion-complice et la mauvaise foi qu'elle implique ne doivent pas être comprises comme si l'homme se mentait sciemment à lui-même, ce qui serait impossible. Elle représente une attitude de fuite devant le sentiment qu'a toujours l'homme, d'une manière confuse au moins, des exigences de sa liberté, un effort pour en neutraliser l'évidence, et maintenir ainsi l'unité de sa conscience dans une conduite qui contredit sa nature. Chez ceux que Sartre appelle « les sérieux », « les gens normaux », ou encore « les salauds », une unité illusoire de la conscience semble réalisée, mais elle représente pour Sartre une véritable perversion du sens moral : ils ont renoncé définitivement à leur liberté et à la responsabilité que comporte son usage, ils n'en assument plus les risques mais s'en déchargent sur les cadres sociaux auxquels ils s'accrochent comme aux seuls points d'appui solides et sûrs; et en même temps ils se refusent à reconnaître les échecs auxquels ils aboutissent, parce que cette reconnaissance les obligerait à changer d'attitude et à ressaisir leur liberté, ce qu'ils veulent éviter par-dessus tout.

Un autre type de mauvaise foi est représenté par ceux qui cèdent volontairement aux impulsions qui les entraînent vers les objets malgré les échecs qu'ils ont éprouvés déjà dans cette voie; mais espérant quand même en tirer profit, ils risquent de nouveaux essais dans ce sens, quitte à accepter les conséquences de nouveaux échecs. Sartre semble beaucoup moins sévère pour ceux-ci que pour les salauds.

native : se faire être *ou bien* en conformité avec les exigences de la condition humaine et ainsi donner à son action et à sa vie une valeur morale authentique, *ou bien* en refusant toute valeur morale. A partir de cette alternative, le problème moral apparaît comme irrécusable : « même si je choisis le refus, je manifeste encore par là une attitude qui m'engage moralement » (*o.c.*, p. 333). Tel est le sens de cette « ambiguïté » qui, selon Sartre, caractérise la vie morale : « Exister, pour l'homme, c'est être un problème pour soi-même », dit M. Jeanson (*o.c.*, p. 345) ; c'est avoir à se choisir, à se donner *son essence d'homme*, sa manière d'être homme, qui sera pour chacun sa personnalité propre. Et celle-ci ne résultera pas d'un déterminisme naturel ; c'est donc à chacun de la découvrir, de l'inventer ; et c'est cette invention qui place l'homme devant le problème moral, devant *son* problème moral personnel. Et ce problème, chaque homme a à le résoudre pour lui à chaque moment de son existence, car jamais il n'est résolu une fois pour toutes : dans chacune de ses situations concrètes l'homme doit se remettre en question, pour ressaisir en chacune sa liberté.

Cette solution concrète de son problème moral, comment l'homme la découvrira-t-il ?

Elle est essentiellement personnelle, avons-nous dit, et chacun doit la trouver pour lui-même dans chacune des situations singulières dans lesquelles il se trouve placé. Elle n'aura donc rien d'universel et d'absolu, car l'universel ne peut exister que dans l'esprit et non dans le réel, l'existant, où tout est concret et singulier. Et dans cette création de lui-même par lui-même, l'homme est nécessairement laissé à lui seul : « il ne trouvera pas sur son chemin, écrit M. Jeanson, de poteaux indicateurs le dispensant de s'interroger sur la route authentique ». Cette route, il doit la trouver lui-même, ou plutôt se la frayer, car elle n'est pas toute tracée à l'avance.

Sens des impératifs sociaux.

Est-ce à dire qu'il faille tenir pour vaine et rejeter toute forme d'indication morale objective qui s'offrirait à l'homme pour éclairer son choix ? Non certes, répond M. Jeanson ; mais, ajoute-t-il en y insistant, il importe de bien noter qu'aucune de ces indications objectives, qu'il s'agisse d'impératifs moraux ou d'exemples à imiter, ne pourra suppléer à l'effort d'invention que requiert de chacun, dans les diverses situations concrètes dans lesquelles il se trouve placé, la découverte de son « moi » authentique et des attitudes pratiques qu'il a à prendre pour le réaliser. L'homme ne peut jamais s'autoriser d'impératifs universels pour se dispenser de juger par lui-même de l'attitude qui doit être l'objet de sa décision ; il ne peut s'en remettre paresseusement à des modes de détermination de lui-même fixés à

l'avance et valant uniformément pour tous : « La pensée de Sartre, écrit M. Jeanson, n'a de sens qu'en tant que lutte contre tout ce qui est statique » (*o.c.*, p. 32), contre tout ce qui est impersonnel, figé et définitif, car tels sont les caractères de la « chose », de l'être-en-soi, à quoi s'oppose, par sa nature même, l'être-pour-soi. Cependant, dit encore M. Jeanson, « cela n'implique pas qu'on doive méconnaître l'influence du social sur l'individu, mais il faut conserver à cette influence son caractère strictement social. Le sujet n'invente pas les cadres sociaux, ceux-ci se présentent à lui dotés déjà d'une certaine allure générale, d'un sens anonyme... Nous reconnaissons donc, autour de nos initiatives et de ce projet rigoureusement personnel qui est nous, une zone d'existence généralisée et de projets déjà faits, des significations qui traînent entre nous et les choses ; nous admettons même que tout homme soit en ' situation morale ', puisque l'Histoire et son époque le relient sans cesse à d'autres hommes qui ont accompli avant lui ou qui accomplissent en dehors de lui des actes de libération, des efforts vers l'authenticité. Mais ces actes ou ces efforts, ou bien il se guidera sur eux en les objectivant spontanément sous forme de valeurs ou d'exemples à « imiter », ou bien il tentera résolument de dépasser le sens inerte et refroidi qu'ils offraient ainsi, pour les réinventer à partir de sa propre situation, elle-même remise en question » (*o.c.*, p. 321).

Les conditions d'une conversion véritable.

Ce choix de lui-même, opéré selon une réflexion purifiante consécutive à une conversion véritable, procédera donc d'une volonté pleinement consciente des exigences essentielles de toute réalisation de soi authentique, pleinement consciente aussi « des menaces d'engluement que font peser sur elle le monde des objets, son propre passé, son corps et l'existence d'autrui : autant de facteurs réclamant d'elle des projets secondaires dans lesquels elle risque de s'engourdir et de perdre de vue son projet fondamental » (*o.c.*, p. 301). Le choix authentique qui constituera la conversion morale ne sera donc pas un choix spontané et immédiat, mais un choix laborieux, impliquant un dégagement total et mettant en jeu un effort de délivrance par lequel le sujet s'efforce d'une manière constante et réfléchie de ressaisir sa liberté selon les exigences essentielles de son exercice, en tant que cette liberté est l'étoffe même dont doit se faire sa personnalité authentique.

Ainsi, pour Sartre, toute vie humaine commence nécessairement par l'échec, comme si l'homme était affecté dans sa nature même d'une déchéance originelle dont il doit lui-même se racheter. Elle n'accède à l'authenticité que par « une conversion rédemptrice », par laquelle elle conquiert vraiment sa liberté, non pas seulement cette

liberté selon laquelle elle n'est encore que négation du déterminisme naturel, mais sa liberté comprise dans son sens positif et plénier, qui fait d'elle un pouvoir d'engagement et en même temps une volonté de dépassement de tous ses engagements, pour n'être jamais l'esclave d'aucun d'eux. C'est pourquoi la vie humaine, réalisée dans son sens authentique, impliquera, dans chacune des attitudes volontaires qui la constituent selon son déroulement temporel, une perpétuelle remise en question de son projet totalitaire d'être soi, pour le maintenir toujours conforme à ce que réclament de lui les exigences essentielles de la condition humaine, qui se ramènent toutes à l'exigence de libération de sa spontanéité, « en lui maintenant sa direction de meilleure efficacité ».

« Ce sera précisément le rôle d'une Ethique de décrire une telle libération orientée » (*o.c.*, p. 311).

3. *Les conditions d'une Ethique selon le sartrisme*

Il suit de ce que nous avons dit qu'une Ethique conçue dans l'esprit du sartrisme ne peut que préciser les conditions de cette libération. Elle doit ainsi permettre à l'homme la réflexion purifiante qui lui rendra possible cette conversion véritable dont doit naître son « moi » authentique. Son rôle sera donc un rôle de préparation. Et à cela doit servir ce que Sartre a appelé *la psychanalyse existentielle* qui doit assurer le passage de l'ontologie à l'Ethique.

Cette psychanalyse existentielle ne se cantonnera pas, comme l'ontologie, sur le plan de la généralité. Elle se constituera au niveau de l'expérience et s'attachera aux diverses formes des comportements humains pour les considérer non plus du point de vue du sujet mais objectivement, et pour en dégager la signification des choix fondamentaux selon lesquels la liberté est *concrètement* vécue et orientée en chacun d'eux. Ces comportements, elle les envisagera sous l'angle spécial des désirs, des tendances, des inclinations dont ils procèdent normalement, pour y discerner les projets qu'ils symbolisent. Elle sera guidée, dit Sartre, par ce principe selon lequel l'homme « s'exprime tout entier dans la plus insignifiante et la plus superficielle de ses conduites — autrement dit, qu'il n'est pas un goût, un tic, un acte humain qui ne soit révélateur ». Ainsi, on aperçoit le point par où elle s'apparente à la psychanalyse freudienne. Son but sera de « déchiffrer les comportements empiriques de l'homme, c'est-à-dire de mettre en pleine lumière les révélations que chacun d'eux contient, et de les fixer conceptuellement ». Sa méthode consistera à comparer ces comportements, pour en dégager, par delà les caractères occasionnels qui le masquent, le choix fondamental symbolisé à sa manière par chacun d'eux : par là elle fera « jaillir la révélation unique qu'ils expriment tous d'une manière différente » (*o.c.*, p. 318-319).

L'ontologie ayant précisé les divers types possibles de rapports de la réalité humaine à l'être, les modes généraux selon lesquels l'être-conscience peut se faire être en fonction des objets, la psychanalyse existentielle permettra d'interpréter les comportements d'un homme selon le choix de l'un d'eux, et ainsi de dévoiler le *sens éthique* des divers projets humains, c'est-à-dire leur conformité ou leur opposition aux conditions essentielles de toute attitude humaine authentique. Cette détermination de la signification morale des diverses formes empiriques de projets humains, des diverses formes de choix que le sujet peut faire de lui-même : tel semble être pour Sartre l'objet propre de l'Ethique ([23]). Et son but sera de préparer la conversion d'un choix spontané, irréfléchi, ou procédant d'une réflexion complice, vers un choix authentique, en aidant l'homme à éviter que sa liberté, spontanément mise en jeu, ne se retourne contre elle-même.

L'Ethique se constituera donc, grâce à la psychanalyse existentielle, comme une classification des principaux *styles de vie*, dont elle déterminera la qualification morale en se fondant sur les conclusions de l'ontologie de la condition humaine concernant l'authenticité du choix que l'homme peut faire de lui-même ([24]).

4. *Signification de l'attitude morale selon le sartrisme*

Nous l'avons vu, ce qui, pour Sartre, donne son sens fondamental à l'activité de l'être-conscience, c'est le projet de se constituer en un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement, d'être un en-soi-pour-soi, dont l'idéal serait d'être tout l'être, d'être Dieu. Quelle signification prend ce projet dans les perspectives morales du sartrisme telles qu'elles nous sont apparues ?

Ce projet d'être Dieu, qui est la structure formelle de tous les pro-

(23) Une telle Ethique correspondrait donc à ce qu'on appelle communément « la morale spéciale » ; la morale générale n'étant autre chose que l'ontologie même de la condition humaine. Cette Ethique, selon Sartre, — et cela nous paraît une vue juste et féconde —, ne doit pas s'arrêter aux aspects extérieurs des conduites humaines concrètes, mais elle doit s'attacher à les déchiffrer, pour discerner à travers elles les dispositions intérieures qu'elles impliquent dans le sujet : car ce sont ces dispositions qui donnent leur forme morale aux objets d'action, et c'est aussi selon elles que le sujet se construit lui-même, ce sont elles qui expriment le vrai « moi » qu'il veut être. Telle est bien la pensée de saint Thomas : « *Operationes morales*, dit-il, *non sunt factiones, ut per eas aliquid in materia constituatur, ut in 6 Eth. (cap. 3) dicitur; sed sunt actiones in ipsis agentibus permanentes, et eos perficientes aut corrumpentes* » (*in II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3). C'est donc de ce point de vue que la Morale doit envisager et juger les conduites humaines, c'est-à-dire selon leur signification intérieure, qu'incarnent sans doute leurs aspects extérieurs mais d'une manière imparfaite et même parfois équivoque.

(24) Un des rôles principaux de cette psychanalyse existentielle sera de déceler les divers types de « mauvaise foi », dont l'œuvre littéraire de Sartre présente de si nombreux cas, et en particulier les diverses formes de ces « ekstases » dont nous avons parlé plus haut.

jets humains concrets, de tous les choix de lui-même que l'homme peut se proposer, n'est selon Sartre, ne peut être, qu'*un idéal inaccessible*, il ne signifie pour l'être-conscience que sa vocation à un perpétuel dépassement, au dégagement de toute forme déterminée de lui-même qu'il pourrait se donner par les objets. « Cet être, vers quoi la réalité humaine se dépasse, n'est pas un Dieu transcendant : il est au cœur d'elle-même, il n'est qu'elle-même comme totalité ». Totalité irréalisable d'ailleurs, projet contradictoire : car si l'homme parvenait à se réaliser en en-soi selon toutes ses possibilités d'être, il cesserait par là-même d'être lui-même, d'être un être-conscience, il ne serait plus qu'une chose, puisque le propre de la chose, de l'être-en-soi, est précisément d'être pleinement elle-même ; il se nierait comme liberté, car celle-ci est essentiellement dépassement de tout en-soi. « Chaque réalité humaine, dit encore Sartre, est projet direct à métamorphoser son propre pour-soi en en-soi-pour-soi ; elle est *une passion*, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ (qui s'est perdu en tant que Dieu pour que l'homme renaisse), car l'homme se perd en tant qu'homme (projette de se perdre) pour que Dieu naisse (pour se faire exister comme Dieu). Mais l'idée de Dieu est contradictoire, et nous nous perdons en vain : l'homme est une passion inutile ».

Et il faut en dire autant de toute valeur objective par laquelle l'homme tenterait de se valoriser en se faisant être suivant des manières d'être positives qui se donneraient comme bonnes en soi, et qui prétendraient rendre bonnes les volontés qui les accueillent. Il ne peut y avoir pour l'homme de bonté objective, car tout ce qui est de l'ordre de l'objet est de l'ordre de l'en-soi, de l'ordre des choses, à quoi s'oppose le pour-soi, l'être-conscience : celui-ci ne peut donc trouver dans l'objectif, quel qu'il soit, son « soi » authentique. Pour Sartre, toutes les activités de l'homme, considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire selon ce qu'elles réalisent objectivement, sont équivalentes, ou plutôt n'ont comme telles aucune valeur, et sont toutes vouées à l'échec si l'homme veut y mettre sa fin : « Ainsi revient-il au même, écrit-il, de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples. Si l'une de ces activités l'emporte sur l'autre, ce ne sera pas à cause de son but réel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son but idéal (c'est-à-dire de sa volonté de dépassement de toute forme d'en-soi) ; et dans ce cas, il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emporte sur l'agitation vaine du conducteur de peuples ». Ceux-là seuls, ajoute M. Jeanson, sont authentiquement humains « qui ont opté pour une existence dont le perpétuel dépassement ne soit point polarisé par quelque fin extérieure à elle, pour une liberté qui se saisisse elle-même comme sa propre valeur et sa propre fin » (*o.c.*, p. 337).

La liberté, valeur suprême.

Pour l'homme donc, le but idéal de son existence, ce qui constitue pour lui la seule valeur, la seule fin authentique, c'est sa liberté, c'est l'affirmation de lui-même comme être libre, ne dépendant que de lui-même. Ce n'est donc pas des objets, de ce qui lui est extérieur, que l'homme doit tirer sa valeur ; c'est lui au contraire qui leur donne leur valeur, en tant qu'ils sont pour lui ce par quoi sa liberté peut s'exercer, se manifester, se faire exister : mais si c'est par le choix qu'elle fait d'elle-même qu'elle doit se faire exister comme liberté réelle, elle ne sera vraiment elle-même qu'en évitant de se compromettre dans ce choix, de s'y aliéner en s'y attachant, en se refusant à le dépasser. La seule attitude authentiquement humaine, *la seule attitude vraiment morale par conséquent,* sera donc une attitude de libre engagement, sans rien de définitif et d'irrévocable, mais impliquant au contraire une perpétuelle remise en question de ses engagements : s'engager, mais sans jamais être dupe de ses engagements, n'être jamais pris par eux, mais les prendre toujours en en restant détaché, et sans illusion sur leurs objets, qui en eux-mêmes n'ont aucune valeur.

Et, comme la liberté de l'homme est absolue, puisqu'elle n'est naturellement liée à aucune forme objective de détermination, elle n'a pas à chercher hors d'elle-même la justification de ses engagements, dans des normes qui prétendraient donner à ceux-ci leur valeur : c'est elle seule qui valorise ses engagements en les voulant librement. L'homme peut donc tout vouloir, rien ne lui est interdit que ce qu'il s'interdit à lui-même librement.

Mais, demandera-t-on peut-être, si l'homme est absolument libre, n'est-il pas au moins tenu de se vouloir d'une manière authentique, de se comporter selon les exigences de son essence d'être-conscience ? Et s'il en est ainsi, qu'est-ce qui l'assurera que son comportement authentique vaut mieux que ses comportements inauthentiques ? Pourquoi la liberté conquise l'emporte-t-elle sur l'asservissement consenti ?

C'est la question que se pose aussi M. Jeanson : « Mais, écrit-il, si je veux n'attacher aucune importance à l'humanisation de l'homme, s'il me plaît de me choisir résigné : résigné à l'engluement, résigné à la dégradation, résigné à la mauvaise foi... Telle est la dernière et suprême contestation : ' A quoi bon tout cela ? '. Par elle, le problème moral, la mise en question de l'homme par l'homme, se trouve à son tour mis en question. C'est ainsi que même la décision d'adopter l'attitude morale ne saurait permettre à l'homme de se prendre au sérieux, elle ne s'appuie sur rien, elle ne se fonde sur aucun signe absolu, aucune garantie ne la justifie du dehors... la liberté d'où elle procède

est libre pour se renier autant que pour se conquérir » (*o.c.*, p. 356). Et rien non plus, ajouterions-nous, ne la justifie du dedans, car l'être-conscience, en tant que liberté, n'est rien, puisque par lui-même il n'est que refus de tout objet, qu'un constant effort de libération de toute détermination positive, qu'un perpétuel dépassement de tout ce qu'il peut être, mais un dépassement vers... rien.

Tel semble être le dernier mot de la morale sartrienne : l'homme n'est qu'un néant, qui ne peut se faire être que comme néant, en néantisant toutes les déterminations qu'il peut se donner. « Que pourrait être une liberté, dit encore M. Jeanson, sinon cette double exigence de demeurer toujours libre, — c'est-à-dire de n'être rien —, et d'exister selon quelque absolue plénitude pour jouir de soi-même et s'apparaître entière ? Ne jamais s'enchaîner à soi mais se goûter sans cesse : être et ne pas être, tout à la fois s'ignorer et totalement se posséder, se manifester sans jamais se livrer; toujours se refuser, fuir, se fuir, s'évader des autres et de soi-même, — tout dépasser et échapper à tout —, et s'assurer pourtant de soi en s'affirmant dans cette négation. Être ce néant, mais à la façon même de l'Être. Être Dieu, l'Être suprême... » (*o.c.*, p. 164). Bref, l'idéal de la réalisation authentique de soi pour l'être-conscience, c'est, selon Sartre, celui d'une liberté qui se grise d'elle-même éperdument, pourrait-on dire, qui ne se refuse aucune de ses possibilités d'être, à laquelle tout est permis, qui rejette toute contrainte, toute restriction qui prétendrait la lier contre son gré, et en même temps qui ne s'attache à rien, ne se lie à rien de ce qu'elle choisit d'être ou de ce qu'elle fait.

III. REMARQUES CRITIQUES

Notre exposé de la solution du problème moral, qui semble se dégager de l'œuvre de Sartre publiée jusqu'ici, s'est inspiré moins d'un souci matériel de fidélité à la lettre et à la terminologie de l'auteur, que du désir de comprendre l'esprit qui anime son œuvre et lui donne sa cohérence et son unité, cherchant, comme le demande M. Jeanson de tout critique simplement soucieux de probité, à « nous en rendre maître par un effort de compréhension poussé en toute indépendance aussi loin que possible » (*o.c.*, p. 28).

1. *Sens général de la morale sartrienne.*

S'il nous fallait caractériser cette conception de la vie morale, nous dirions qu'elle apparaît comme *une morale de désespoir* résultant d'une déception : la déception d'une espérance que l'homme aurait mise spontanément dans son avenir, dans sa destinée, et que semblaient confirmer les merveilleux progrès réalisés par lui dans tous les domai-

nes de son activité, mais qui n'a abouti en fait qu'à lui faire prendre une conscience plus aiguë de sa misère et de la radicale insuffisance de toutes choses à satisfaire ses désirs profonds. Ainsi Sartre en est-il arrivé à cette vision du monde si désespérément pessimiste qui se dégage de toute son œuvre ([25]). Il semble voir le monde comme un chaos d'objets inertes au milieu desquels s'agitent des fantoches à la remorque de leurs impulsions, et se perdant en vains efforts pour trouver leur équilibre, tâtonnant en tous sens à la recherche d'une voie qui donne à leur vie une cohérence et une valeur. Telle semble être pour Sartre la condition naturelle de l'humanité.

A l'homme jeté dans un tel monde sans l'avoir voulu, et qui doit y prendre attitude, Sartre dit : Ne cherche pas à trouver un sens à ce monde, ou à l'améliorer : car ce monde est irrémédiablement absurde. La seule chose à faire pour toi est de ne pas te laisser prendre par ce monde dans lequel tu es nécessairement engagé par ton existence et par ton action. Quelle que soit celle-ci, elle n'a par elle-même aucune valeur. Ce qui importe pour toi, c'est de te garder toujours libre dans tes engagements. Tel est le seul sens authentique que tu puisses donner à ta vie, et qui puisse te sauver de l'échec et de la déception, et du dégoût de toi-même et de tout. Rien donc à espérer du monde et des autres hommes, car toute espérance est fallacieuse et fatalement décevante. Jouis donc autant que tu le peux de ce que t'offrent le monde et les hommes, mais sans jamais t'y laisser prendre. Garde-toi surtout de toute forme d'idéal; ne cherche pas à te donner des raisons héroïques de vivre, car tout idéal est chimérique, et l'héroïsme n'est qu'une duperie.

Philosophie, morale du désespoir, disions-nous. Non cependant un désespoir découragé et qui s'abandonne ou cherche à s'illusionner, mais un désespoir lucide, qui refuse de fermer les yeux sur l'état réel de la condition humaine et d'être dupe de ces mirages séduisants auxquels l'homme est si porté à s'accrocher pour échapper à son angoisse; mais un désespoir qui se veut pleinement conscient de l'absurdité de la condition humaine et prétend bien l'assumer comme telle ([26]).

---

(25) « La réalité humaine, dit Sartre, est souffrance dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur. »

(26) Mais, demandera-t-on peut-être, une telle morale ne mène-t-elle pas logiquement au suicide ? A cette question Sartre répond que l'être-pour-soi ne peut projeter sa propre mort : « C'est parce que le pour-soi est l'être qui réclame toujours un après qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qu'il est pour soi ». Le suicide, dit-il encore, « ne saurait être considéré comme une fin de vie dont je serais le fondement. Etant acte de ma vie, en effet, il requiert lui-même une signification que seul l'avenir peut lui donner; mais comme il est le dernier acte de ma vie, il se refuse à cet avenir... Le suicide est une absurdité qui fait tomber ma vie dans l'absurde. »

Peut-être faut-il voir dans ces vues pessimistes la cause principale du succès, vraiment déconcertant dans sa rapidité et son extension, qu'a connu le sartrisme dans ces dernières années, surtout auprès du grand public. Cette cause, il ne faut pas la chercher, croyons-nous, dans la structure rationnelle de cette philosophie, bien trop subtile et complexe pour être accessible à la masse de ceux qui disent l'approuver et la partager. Mais ce qui a éveillé un tel écho chez beaucoup, c'est qu'ils ont retrouvé dans l'œuvre de Sartre, exprimés en traits d'une vigueur poussée souvent jusqu'à l'outrance, cet écœurement que leur faisaient éprouver « les exhalaisons malsaines d'une civilisation pourrissante », comme dit Thierry Maulnier, leurs révoltes devant le désordre et les injustices d'une société désaxée, où semblent régner la seule loi de la jungle ; cette angoisse, cette insécurité, ce fond d'incertitude de la vie humaine, qu'ils sentaient obscurément en face du spectacle du monde contemporain, d'où a disparu la foi dans la destinée de l'homme, cette foi robuste des hommes de jadis, qui soutenait leur effort et les consolait dans leurs épreuves. Cette foi-là est devenue rare à l'heure présente : la critique l'a minée peu à peu dans les âmes, elle l'a sournoisement dissoute, ou tout au moins amollie, même chez beaucoup de ceux qui en gardent encore les gestes extérieurs, sans qu'ils s'en rendent compte le plus souvent et veuillent se l'avouer à eux-mêmes ; les fondements mêmes de la raison, qui lui servaient d'assise, ont été ébranlés. Dans le monde actuel, beaucoup d'hommes ne croient plus à rien, n'espèrent plus en aucun absolu. Il n'y a de sûr pour eux que la vie présente, avec ses aléas et ses risques mais aussi avec les agréments et les avantages qu'elle peut présenter. Pourquoi s'embarrasser de prescriptions morales ou de croyances métaphysiques invérifiables, qui ne peuvent apporter que trouble et inquiétudes. C'est à la réalité présente, existentielle, qu'il faut s'attacher, sans cependant faire fond sur elle car elle est inconsistante, mais pour en prendre ce qu'elle peut présenter de bon. C'est cet état d'esprit que Sartre a exprimé en des images et des formules d'une vigueur et d'un relief poussés parfois jusqu'au cynisme ; c'est à cette mentalité qu'il a voulu donner une consistance rationnelle. Rien d'étonnant dès lors que tant de nos contemporains aient retrouvé chez lui ce qu'ils sentaient obscurément et lui aient apporté leur adhésion. Toutes les époques ont la philosophie qu'elles méritent, et celle de Sartre, comme l'a dit très justement Thierry Maulnier, s'est trouvée de plain-pied avec son époque ([27]).

(27) « Sartre, écrit-il, s'est trouvé de plain-pied avec son époque. Il lui a tendu le miroir où elle s'est reconnue. On peut dire en un certain sens qu'elle l'attendait. Je ne veux pas dire par là que les hommes du milieu du XX[e] siècle étaient exactement prêts à recevoir la doctrine philosophique que Sartre a élaborée au point de convergence de Descartes, de Hegel, de l'existentialisme et de la phénoménologie allemande. Le public — le grand public — ne va rien chercher si loin. Le climat, la couleur d'une pensée, lui importent plus que ses

2. *L'erreur fondamentale du sartrisme et ses conséquences.*

Notre intention n'est pas, après cet exposé de la conception morale qui se dégage du sartrisme, d'en faire maintenant une critique complète et détaillée, et d'y relever les diverses positions qui nous paraissent arbitraires ou contestables. Nous voudrions seulement signaler, en manière de conclusion, ce qui nous paraît être l'erreur initiale qui en vicie les développements. Cette erreur gît, selon nous, dans *cette opposition radicale entre l'être-objet et l'être-conscience* qui est à la base de toute la construction de Sartre; c'est de là, croyons-nous, que dérivent toutes ses erreurs et, en particulier, ce *refus obsédant de Dieu,* qui est un des traits caractéristiques de toute l'œuvre de Sartre ([28]). Sans doute le sujet et l'objet sont distincts; mais, loin de

---

articulations dialectiques. A vrai dire, ce n'est pas tant par son éthique de la liberté que Sartre a éveillé des échos si retentissants et si lointains; c'est parce que ses lecteurs, ou ses spectateurs, ont retrouvé dans son œuvre l'angoisse générale, le malaise métaphysique, dont nos devanciers immédiats avaient cru un moment se délivrer par l'euphorie intellectuelle du progrès scientifique, l'euphorie physique de la libération amoureuse, des conquêtes de l'hygiène, du sport. Les exhalaisons malsaines d'une civilisation pourrissante, un univers étouffant et poisseux, une volonté générale de nos contemporains de se refuser à l'idéalisme, de regarder en face leur propre position dans ses pires aspects avec une sorte d'horreur masochiste, voilà ce que nos contemporains ont découvert dans Sartre : un contemporain. C'est-à-dire un désespéré, un nihiliste. » (*Hommes et Mondes,* septembre 1948, p. 690).

(28) On peut lire à ce sujet dans l'organe officiel du mouvement sartriste : *Temps Modernes* (mars 1951), la page suivante, écrite par J. P. Sartre à l'occasion de la mort d'André Gide : « ... Le problème de Dieu est un problème humain qui concerne le rapport des hommes entre eux, c'est un problème total auquel chacun apporte solution par sa vie entière, et la solution qu'on lui apporte reflète l'attitude qu'on a choisie vis-à-vis des autres hommes et de soi-même. Ce que Gide nous offre de plus précieux, c'est sa décision de vivre jusqu'au bout l'agonie et la mort de Dieu. Il eût pu, comme tant d'autres, parier sur des concepts, décider à vingt ans de sa foi ou de son athéisme, et s'y tenir toute sa vie. Au lieu de cela, il a voulu *éprouver* son rapport à la religion; et la dialectique vivante qui l'a conduit à son athéisme final est un cheminement qui peut se refaire après lui, mais non pas se fixer par des concepts et par des notions. Ses interminables discussions avec les catholiques, ses effusions, ses retours d'ironie, ses coquetteries, ses ruptures brusques, ses progrès, ses piétinements, ses rechutes, l'ambiguïté du mot Dieu dans son œuvre, son refus de l'abandonner alors même qu'il ne croit plus qu'à l'homme, toute cette expérience rigoureuse, enfin, ont fait plus pour nous éclairer que cent démonstrations. Il a vécu *pour nous* une vie que nous n'avons qu'à revivre en le lisant; il nous permet d'éviter les pièges où il est tombé ou d'en sortir comme il en est sorti; les adversaires qu'il a déconsidérés à nos yeux, ne fût-ce qu'en publiant leur correspondance, ne peuvent plus nous séduire. Toute vérité, dit Hegel, est « devenue ». On l'oublie trop souvent, on voit l'aboutissement, non l'itinéraire, on prend l'idée comme un produit fini sans s'apercevoir qu'elle n'est rien d'autre que sa lente maturation, qu'une succession d'erreurs nécessaires, qui se corrigent, de vues partielles qui se complètent et s'élargissent. Gide est un exemple irremplaçable parce qu'il a choisi au contraire de *devenir sa vérité.* Décidé abstraitement à vingt ans, son athéisme eût été faux; lentement conquis, couronnement d'une quête d'un demi-siècle, cet athéisme devient sa vérité concrète et la nôtre. A partir de là les hommes d'aujourd'hui peuvent devenir des vérités nouvelles. »

s'opposer et de s'exclure, ils sont entre eux comme deux principes complémentaires : l'homme ne peut être pleinement lui-même qu'en s'unissant aux autres êtres pour se faire être lui-même par eux, dans son union même à eux : aux êtres inférieurs, aux choses, pour les faire servir à réaliser sa perfection d'homme; aux autres hommes, pour réaliser en union avec eux la totalité des valeurs humaines, expression de la perfection divine dans le monde humain, et ainsi, par les autres êtres, à s'unir lui-même à Dieu.

Le sujet et l'objet, en effet, sont tous deux de l'être, et il y a naturellement entre eux sous ce rapport une conformité, une *convenientia*, selon le mot de saint Thomas (*Ver.*, q. 1, a. 1, c), une parenté, dirions-nous, en raison de laquelle le sujet est naturellement ordonné à trouver dans l'objet quelque chose de lui-même, quelque chose de sa forme, c'est-à-dire ce complément de lui-même qui doit lui permettre d'être plus pleinement lui-même. Tel est le vrai sens de cette « intentionalité » qui ordonne le sujet à l'objet. Loin donc qu'il y ait entre le sujet et l'objet cette opposition d'exclusion qu'y voit Sartre, et qui ferait que le sujet est essentiellement refus de l'objet, ils sont au contraire reliés entre eux par une relation de complémentarité qui les ordonne l'un à l'autre sans les identifier mais en maintenant entre eux leur distinction. Tel est, du point de vue métaphysique, le vrai sens du rapport sujet-objet dans la condition humaine; et c'est bien ainsi qu'il répond le mieux aux données de l'expérience, alors que Sartre fait manifestement violence à ces données dans l'interprétation soi-disant phénoménologique qu'il veut en donner.

Ce refus de l'objet qui, selon Sartre, caractériserait l'être-conscience, ne résulte nullement d'une analyse phénoménologique de la réalité humaine pleinement respectueuse des données de l'expérience : elle ne procède que d'un *a priori* purement gratuit ([29]). Sans doute le sujet

(29) On peut en dire autant, croyons-nous, de toute la philosophie de Sartre : elle est bien moins une description phénoménologique objective et exempte de tout préjugé qu'une interprétation tendancieuse des données de l'expérience, s'inspirant, inconsciemment sans doute, non pas du sens naturellement suggéré par ces données, mais de vues *a priori* dont leur auteur cherche à trouver des justifications dans le donné vécu. Un tel procédé n'est-il d'ailleurs pas conforme à la conception sartrienne de la connaissance, selon laquelle la conscience ne trouve dans les objets que ce qu'elle y cherche ou plutôt ce qu'elle y projette ? L'art de Sartre, et il est prodigieux, il faut le reconnaître, est de souligner exclusivement, dans les données de l'expérience, les aspects qui peuvent confirmer ses vues, et de suggestionner vraiment ses lecteurs en leur donnant l'impression très vive de la justesse des interprétations qu'il propose. C'est d'ailleurs en cela que réside la faiblesse et le danger de la méthode phénoménologique et ce qui en rend le maniement si délicat : le critère de vérité, ici, n'est plus, comme dans la philosophie traditionnelle, le principe d'identité, exprimant la nécessité pour tout être de sauvegarder son essence, de rester ce qui le fait lui-même, mais « l'irrésistibilité » d'une saisie intuitive des essences concrètes des objets, qui, malheureusement restera toujours affectée d'un coefficient subjectif.

tend vers l'objet, non toutefois pour s'identifier à lui, pour le devenir ontologiquement, ce qui serait pour lui se nier et s'anéantir, mais il va à l'objet pour s'unir à lui et se faire être par lui : c'est le sentiment de son indigence qui le pousse vers les objets, le besoin qu'il a d'eux pour être pleinement lui-même. Il est vrai également, comme Sartre l'a aussi noté, que la tendance de l'homme vers les objets le porte à dépasser toujours les réalisations particulières de lui-même selon lesquelles il se fait être par eux; mais ce dépassement, loin d'être un rejet du dépassé, apparaît au contraire comme une intégration progressive de celui-ci, acheminant le sujet par étapes successives vers la pleine actuation de ses possibilités d'être et la saturation de son désir d'être. Et ce désir, comme Sartre lui-même le reconnaît, c'est bien un désir de Dieu : non pas un désir de devenir Dieu, mais un désir de s'unir à Dieu, en s'assimilant, autant que le comporte la nature de l'homme, la perfection divine, la plénitude de l'être : *Omnia naturaliter appetunt assimilari Deo,* dit saint Thomas (*III c. Gentes,* c. 19). Et si Sartre déclare ce désir « une passion inutile », la raison en est, croyons-nous, que pour lui l'être-conscience, parce que refus de l'objet, ne peut être aussi que refus de Dieu ([30]).

Si ce désir, ce besoin d'absolu, c'est-à-dire de Dieu, enraciné au cœur de l'homme, est vain dans son terme dernier, il suit logiquement que tout désir humain ne peut être que vain et décevant, n'ayant plus aucun objet sur quoi se fonder en dernier ressort. L'homme est ainsi livré à ses préférences subjectives, nécessairement relatives et changeantes; et il n'y a plus dès lors pour lui rien d'absolument sûr, rien qui compte définitivement, rien qui vaille absolument la peine, qui doive être pris au sérieux : tout se vaut, c'est-à-dire tout est vain et inutile. Et le monde dès lors ne peut être qu'absurde, et la condition humaine que misère et contradiction. Et il n'y a plus non plus de morale possible, car une morale sans valeur absolue, sans rien qui compte absolument, est un non-sens : s'il en est ainsi, si Dieu n'est plus là pour fonder la vie morale, pour lui donner une consistance qu'elle ne peut avoir dans l'ordre de la contingence, on comprend l'ironie féroce de Sartre bafouant sans pitié ces « sérieux » qui croient pouvoir trouver un refuge et un point d'appui solide dans des formes objectives de vie morale sans Dieu : pourquoi, du point de vue objectif, du point de vue de la froide raison, le dévouement, l'amour des autres, le courage, la sincérité, vaudraient-ils mieux que l'égoïsme, l'hypocrisie, la lâcheté ? Tout cela peut être objet de préférence sentimentale, mais combien fragile, à elle seule, est une telle raison !

(30) Telle est bien, croyons-nous, la raison fondamentale de la négation de Dieu dans la philosophie sartrienne. Sans doute, comme nous l'avons dit plus haut, Sartre apporte encore d'autres motifs pour nier la possibilité même d'un Dieu personnel, réalisation objective de la plénitude de l'être, mais ces motifs ne semblent là que pour appuyer sa position première.

D'ailleurs la liberté elle-même, qui, seule, pour Sartre, a valeur d'absolu, n'échappe pas non plus à cette inconsistance des valeurs objectives, car elle ne vaut pas par elle-même, pas plus que la santé ou les forces physiques ou l'énergie de la volonté : la liberté ne vaut que par l'usage qu'on en fait, c'est-à-dire pour une tâche à remplir, une réalisation de soi à accomplir, et si celle-ci est vaine, la liberté elle aussi est absurde et sans raison, car par elle-même elle est vide, et si elle n'est que pour elle-même, elle est pour rien!

Mais précisément ne faut-il pas voir là, dans ces conséquences logiques de la position sartrienne, la preuve que l'homme, en s'enfermant dans le monde présent dans lequel il est naturellement situé, s'est mis en contradiction avec la première condition de sa nature d'être fini, essentiellement dépendant de Dieu, et qui ne peut trouver son équilibre que dans son union à lui. On pourrait dire que Sartre, par toute son œuvre, a fait la preuve qu'une vie humaine, coupée de son rapport à un Dieu transcendant, ne peut aboutir qu'à l'incohérence et à l'absurde et qu'une morale sans Dieu qui voudrait conserver quand même ce patrimoine commun des valeurs morales traditionnelles dont vit pratiquement l'humanité, ne peut être que vaine et inconsistante ([31]). Que représente en effet cette œuvre, dans l'intention qui l'inspire, sinon l'effort suprême d'une raison qui a refusé Dieu pour donner quand même à la vie humaine un sens et une valeur ? Et cet effort aboutit précisément à faire apparaître que, ainsi comprise, elle n'a plus aucun sens et ne peut échapper à l'absurde. « L'athéisme sartrien, écrit M. Emile Bréhier, n'est pas du tout l'athéisme du matérialisme, celui qui va sans dire et qui s'exprime avec une parfaite sérénité; la vision existentialiste du monde pose un problème qui serait résolu si Dieu était possible; l'exil, le dénuement, le sentiment du néant, l'impression d'être hors d'une réalité à laquelle on ne peut devenir identique, la déception dans notre essai pour nous appuyer sur autrui, le sentiment d'étrangeté du monde qui nous entoure, tous ces traits sans exception sont la peinture de ce qu'est l'homme « après le péché » (comme dirait Malebranche), qui n'a retenu du christianisme que cette vision pessimiste des choses, et qui ignore sa contre-partie qui est la rédemption. L'existentialisme est comme l'écho de croyances disparues et dont la disparition a laissé l'homme dans sa solitude... L'existentialisme exprime une déception, celle de l'être qui cherche un appui dans les choses et qui n'a pu l'y trouver; l'homme est en-

(31) « Sartre, écrit Emmanuel Mounier dans *Esprit* (juillet 1946, p. 97), reproche aux morales laïques et radicales-socialistes de vouloir supprimer Dieu avec le moins de frais possible. Dieu n'existe pas, ont-ils dit, mais rien ne sera changé. Bien au contraire, répond Sartre avec raison, si Dieu n'existe pas, tout est changé. Il n'y a plus de valeurs intelligibles, de bien *a priori*, de lumière intérieure. »

touré d'un monde sans lequel il ne pourrait être, mais qui ne peut rien pour lui, et qui lui fait sentir d'autant plus sa solitude. Et ainsi, par une sorte de retournement, l'existentialisme, qui protestait contre les analyses et les abstractions qui isolent, nous rend étrangers à l'univers » ([32]).

Cette opposition que Sartre met entre l'objet et le sujet n'aboutit pas seulement à diviser l'homme d'avec le monde et Dieu, mais aussi à le diviser d'avec lui-même, en opposant, à l'intérieur même de la réalité humaine, sa facticité selon laquelle l'homme se fait être, et sa subjectivité qui est son essence. Mais ainsi le sartrisme, après avoir rejeté le dualisme cartésien qui prétendait reconstruire l'homme à partir de deux principes essentiellement inconciliables, en arrive à lui substituer une autre forme de dualisme, tout autant, pour ne pas dire plus inintelligible encore.

Cette opposition aboutit aussi nécessairement à un atomisme de l'action, qui est bien ce qu'il y a de plus contraire à cette continuité de l'agir humain que révèle la conscience : l'exercice de l'activité humaine n'est pas fait de refus successifs et indépendants, comme le veut Sartre, mais il apparaît au contraire comme un acheminement progressif vers la réalisation d'un projet, dont les actions diverses marquent les étapes, et qui donne à celles-ci leur unité.

3. *Conclusion.*

Quelles sont dès lors les perspectives d'avenir d'une telle doctrine ?

On ne peut nier, croyons-nous, que le sartrisme n'ait fortement mis en relief, quoique d'une manière exagérée et fausse, un aspect vrai, nous dirions même chrétien, de la condition humaine : cette insatisfaction, ce sentiment d'insuffisance, de dégoût même, que laisse dans l'homme le monde des réalités terrestres, quand il y veut chercher sa fin. L'*Imitation* ne dit-elle pas elle aussi, après l'*Ecclésiaste* : *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas* ? Et cette vérité n'a-t-elle pas toujours trouvé un écho dans la tradition chrétienne ? Il n'y a d'ailleurs là rien de bien nouveau, ni même de spécifiquement chrétien : ne retrouve-t-on pas déjà de telles réflexions désabusées chez des philosophes de l'antiquité : un Héraclite, un Platon, un Lucrèce ? Et n'est-ce pas encore un tel sentiment qui fait le fond de la philosophie bouddhique ?

L'erreur de Sartre a été de ne voir que cet aspect de la réalité humaine, et d'aboutir ainsi à ce nihilisme que nous avons dit. Ce nihilisme, l'homme ne pourra jamais se résoudre à l'accepter. Il ne peut vivre dans la seule considération de sa misère ; cette considération,

(32) *Transformation de la philosophie française*. Paris, Flammarion, 1950, p. 202-205.

l'homme a besoin de la dépasser, pour voir au delà d'elle les perspectives optimistes de la vocation qui est la sienne en tant qu'homme. Un tel masochisme moral est essentiellement antinaturel. Aussi pensons-nous que cet engouement presque morbide pour une philosophie à ce point stérilisante ne peut être que passager : c'est une sorte de nouveau « mal du siècle », comme on l'a dit, qu'expliquent en partie les conditions particulièrement troublées de l'époque où nous vivons; mais il heurte trop violemment ce fond de bon sens et de santé morale de l'homme pour s'implanter définitivement en lui. Aussi la vie elle-même se chargera d'en faire justice ([38]).

E. Brisbois, S. I.

---

(33) Est-ce à dire que rien dans l'œuvre de Sartre ne soit utilisable pour une conception authentique de la vie morale ? Il serait certainement injuste de le prétendre, et la remarque de M. Jeanson que nous citions au début de cet article ne manque pas de vérité : « Toute l'œuvre de Sartre témoigne du scandale qu'il éprouve en face de personnes qui vivent à la façon des choses, et de son besoin de leur opposer l'existence authentique d'une conscience ». Combien de vies d'hommes, en effet, qui ne sont qu'un asservissement à des réalités objectives : à l'argent, au plaisir, à l'opinion! Ces portraits, si férocement crayonnés, des divers types de mauvaise foi, de fausse bonne conscience, que présente l'œuvre de Sartre, ne sont pas, il s'en faut bien, de pures fantaisies : pour combien d'hommes, même parmi les croyants, la vie morale est-elle autre chose qu'une garantie de sécurité ? Combien se réfugient dans le conformisme par peur d'assumer leur liberté et les responsabilités que comporte son usage! Trop rares sont les hommes qui ont pris conscience que la vie morale n'est authentique qu'à la condition d'être une œuvre d'humanisation. Même cette revendication de liberté, qui caractérise la conception sartrienne de la vie morale, n'est pas sans se comprendre jusqu'à un certain point. Non pas sans doute que la liberté de l'homme soit absolue comme le veut Sartre, car l'homme n'est libre que dans la mesure où son être dépend de lui-même; or, pris selon sa nature, l'homme ne dépend pas de lui-même : cette nature, il ne se la donne pas, il doit la recevoir. Mais il la reçoit comme une ébauche d'humanité, dessinée seulement selon ses traits essentiels, et qu'il doit achever par le libre exercice de son activité. Sans doute, dans cette libre construction de lui-même selon sa personnalité propre, l'homme devra respecter les assises essentielles de sa nature, sur lesquelles le « moi » qu'il veut se donner doit se fonder, et qui lui révèlent les directives générales imposées à son action; mais pour le détail de ses conduites, c'est lui-même qui aura à découvrir, à inventer, dans chaque situation, ce qu'exigent de son action la mise en œuvre de ces directives et la sauvegarde des exigences de sa nature d'homme, car c'est ainsi seulement que son action sera authentiquement morale. La vie morale exige donc la liberté, et une liberté qui ne se réduise pas à la simple faculté d'accepter des impératifs extérieurs; et Dieu se contredirait si, après avoir donné à l'homme une nature douée de raison et dès lors capable de juger de son bien et de se diriger elle-même, il lui imposait encore le détail de ses actions. C'est ainsi qu'il faut comprendre, selon saint Thomas, la conformité à la volonté divine comme critère et principe formel de la bonté morale : non pas *in volito*, c'est-à-dire selon la matière de l'action, mais *in ratione volendi*, c'est-à-dire selon la direction générale qu'impriment à l'activité de l'homme les exigences essentielles de sa fin dernière.

Apostolat d'implantation et Apostolat de défrichement dans les Institutions ecclésiastiques*

Les débats sont nombreux aujourd'hui sur les méthodes d'apostolat. Surtout là où l'Eglise exerce depuis des siècles un apostolat solidement implanté, donc stable, sédentaire, constant en ses traditions, la nécessité se ferait sentir d'un apostolat innovateur, mobile, se portant facilement aux devants de besoins nouveaux, peut-être insoupçonnés jadis, en tout cas, pressants : un apostolat, non plus d'implantation, mais de défrichement.

A vrai dire, chacun reconnaît que le Christ a bien donné à ses apôtres la mission de ce double apostolat, quand il leur dit : « Allez donc me faire des disciples dans toutes les nations ; vous les baptiserez... et vous leur apprendrez à observer tout ce que je vous ai prescrit » (Mt, XXVIII, 19-20).

Une mission de rencontre et de défrichement des âmes : c'est le temps de leur conversion et de l'ouverture des cœurs à la grâce : premier stade de l'apostolat.

Une mission de sacramentalité, insérant fortement la grâce dans les âmes, en imprégnant lentement la vie intime de chacun, débordant sur le sol même habité par les peuples nouveaux convertis et y implantant un ensemble d'institutions de culte, d'éducation chrétienne, de manifestation publique de la foi : c'est le deuxième stade apostolique.

Ces deux sortes d'apostolat sembleraient devoir se faire suite dans le temps. Il apparaît de plus en plus qu'ils sont concomitants et qu'ils s'imposent simultanément à toute vie chrétienne, soit individuelle, soit collective. Chaque âme porte en elle et reconnaît brutalement, avec stupéfaction, ses pays païens, ses territoires dans lesquels la Croix du Christ n'a pas été plantée : nous sommes chacun de nous bien loin d'une évangélisation plénière. Des régressions terribles compliquent notre progrès. Jamais une âme, jamais une vie, ne sont *unilinéaires*. La psychanalyse nous montre les complications, les ramifications subtiles, pleines de retours en arrière par lesquelles chemine notre vie profonde. Sous des « coiffes » de moralité conformiste, sous des

---

* *N.d.l.R.* Cet article fut écrit en tenant compte de situations particulières à certains diocèses de France. Si les interprétations données du droit canonique restent valables partout, leur application se nuancera évidemment selon les besoins et les circonstances propres aux diverses régions.

échafaudages de vertus, sous des « surmoi » élogieux, nous glissons de misérables traînées de boue, de cruauté et d'égoïsme. Notre sacramentalité chrétienne n'est pas *un vrai signe* de notre conversion totale : longtemps, elle devra éliminer de dangereuses contaminations. Pour chacun de nous, le Christ doit répéter, même quand l'état de grâce le maintient en nous, son humble parole : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc, XIX, 10).

A plus forte raison, dans la vie collective, livrée à tant de forces idéologiques, partisanes, passionnelles et économiques, elles nous dépassent absolument au moment où elles nous emportent dans leur plus forte violence. Nous les canaliserons, leur porterons remède. Mais, dans le domaine de la psychologie des foules et des masses, la psychologie individuelle est souvent désemparée. D'autres rythmes commandent ici. Les leviers nous échappent souvent. Nous avons réussi une évangélisation. Non seulement, nous avons créé un *courant* de sympathie, mais la Foi a fait irruption dans ce peuple ; avec son emportement à la Polyeucte, il a renversé les idoles, affronté le martyre, lancé des croisades, osé des guerres de religion, vaincu toutes les hérésies, accompli les « *gesta Dei per Francos* », constitué toute une nation en fille aînée de l'Eglise : le royaume très chrétien aux innombrables clochers, aux sanctuaires éblouissants de ferveur. Mais du même peuple un livre a été écrit et devait l'être. Il a pour titre : « La France, pays de mission ». Ce livre s'étonne douloureusement de ses constatations. Restant dans une perspective chronologique, il s'écrie avec angoisse : « *Quantum mutatus ab illo* ». Mais il faut que nous apprenions la concomitance constante et nécessaire de la double mission d'apostolat : apostolat de défrichement et apostolat d'implantation. Ils ne sont jamais successifs : ils sont simultanés.

L'Eglise se trouve-t-elle désemparée devant cette constatation qui apparaît à beaucoup comme bouleversante ? L'Eglise possède-t-elle les institutions aptes à mener de front cette double tactique apostolique ? S'est-elle laissé dépasser par les événements, ou bien est-ce nous qui ne savons plus discerner dans la sérénité de l'expérience séculaire de « Notre Sainte Mère l'Eglise » les dispositions vivantes qu'elle a bel et bien prises, mais que nous ne manions peut-être pas selon toute leur richesse.

*
* *

Les institutions paroissiales, d'abord. Le ministère des curés est, dans l'Eglise diocésaine, un des instruments primordiaux, sous la conduite de l'Evêque, de la sanctification des âmes. Les curés jouissent dans la législation de l'Eglise d'un prestige incontestable. Le Code de droit canonique leur consacre bien plus que la vingtaine de

« canons » qui les concernent dans le traité des « personnes ». Il n'est pas un sacrement à propos duquel le curé normalement n'intervienne. Le culte divin repose sur lui en grande partie. Le magistère ecclésiastique emprunte sa voix pour se traduire dans la vie quotidienne. Il a de grosses responsabilités d'administrateur. A combien de curés ne doit-on pas de nouvelles et magnifiques églises ?

Leur caractéristique est d'être « propres pasteurs et recteurs, à titre stable et, en principe, inamovible, d'une paroisse, c'est-à-dire d'un territoire comprenant un peuple déterminé autour d'une église particulière, et dont ils ont charge d'âmes, sous l'autorité de leur Evêque ». Ainsi s'expriment les canons 451, 454, 216 combinés. Le rattachement curial à un territoire et à l'habitat d'une portion de peuple chrétien territorialement dénombré est essentiel. « Tout territoire diocésain doit être divisé en parties territoriales distinctes, prescrit le canon 216, § 1, et chacune d'elles portera son église particulière et un peuple déterminé lui sera assigné avec un recteur individuel qui soit son propre pasteur, ayant autorité afin de pourvoir aux nécessités et aux besoins des âmes ». Une division territoriale identique interviendra dans les Vicariats et Préfectures apostoliques, sous le nom de quasi-paroisses, c. 216, §§ 2 et 3.

L'Eglise prend donc nettement parti pour un apostolat territorial accentué. En définitive, les curés décentralisent au profit d'un territoire délimité et d'une portion de peuple chrétien l'activité pastorale dont l'Evêque a la responsabilité sur l'ensemble du territoire diocésain. Mais, précisément, le pouvoir épiscopal lui-même est, en principe, essentiellement *résidentiel,* territorial. « Les Evêques, définit le canon 329, § 1, sont, d'institution divine, les successeurs des apôtres; ils sont préposés aux Eglises particulières qu'ils gouvernent en vertu d'un pouvoir ordinaire, sous l'autorité du Pontife romain ». L'institution canonique, en les investissant d'un territoire et d'un peuple déterminés, leur diocèse, crée et met en œuvre, dès avant leur consécration, leurs responsabilités apostoliques et leur pouvoir de juridiction. Pourtant, ils ne peuvent l'exercer pratiquement qu'après la prise de possession canonique, après avoir touché en quelque sorte la terre qui leur est assignée et y avoir planté leur houlette, canons 332 et 334.

Cette *implantation territoriale* de l'Eglise et de l'apostolat est une des tendances manifestes de l'Eglise naissante. A la manière d'un filet jeté sur la mer et qui se fait reconnaître aux nœuds de ses mailles, l'Eglise primitive apparaît comme un réseau d'Eglises locales. Quand les *Actes des Apôtres* sont écrits, rapportant les *courses apostoliques,* l'univers méditerranéen est déjà tout parsemé de petites *chrétientés* dont les fastes et les crises alimentent d'ores et déjà la chronique de la vie chrétienne. Les « *itinérants* » ne sont pas en odeur de sainteté, même auprès de saint Paul (*Actes,* XV, 24; *Gal.,* II, 4 et

12). Ils doivent être mandatés. C'est que l'Eglise n'est pas seulement « pneumatique », spirituelle ; elle est visible : la constitution et l'établissement d'une hiérarchie locale, d'un clergé indigène, est un des traits indispensables de cette « visibilité » et de la « catholicité » qu'elle traduit territorialement. Elle est le témoignage que la foi *portée, donnée,* a été accueillie, incarnée, dans un nouveau peuple.

*
* *

Il n'est pas moins évident que cette *implantation* de l'Eglise n'a été possible que grâce à un *apostolat de défrichement.* Il y a une psychologie et une méthode de la rencontre humaine et de toute propagation de doctrine comme il y a une psychologie et des méthodes de culture systématique des éléments déjà ensemencés. Puisque ce défrichement et cet ensemencement sont perpétuellement à recommencer et à reprendre, il est peu probable que l'Eglise puisse les laisser aux improvisations et aux initiatives sporadiques, instables et arbitraires. Des *fonctions* propres sont appelées par ce besoin vital, puisqu'il est constant ; des *institutions* doivent s'inscrire dans l'organisation de l'Eglise qui pourvoient aux nécessités spécifiques de cet apostolat de défrichement.

Beaucoup d'esprits, de nos jours, cèdent facilement à la tentation de tenir pour inconcevable que l'*Administration,* cette fameuse Administration avec un A majuscule, puisse avoir souci de cet apostolat de défrichement. Ils pensent invinciblement à l'Administration-comptabilité, papiers, archives : celle qui collectionne « *les précédents* » et se garde de s'en écarter d'un iota. Les fonctionnaires et le fonctionnarisme prennent ainsi des traits terriblement péjoratifs. Nous en perdons le grand sens qui s'attache à la gestion des fonctions publiques. La poursuite des grands buts sociaux, la recherche et la réalisation des intérêts publics, la satisfaction des besoins fondamentaux de la vie, sont de l'Administration, affaires de grande administration. Le Code de droit canonique définit la cléricature, l'ensemble des clercs, depuis le Pape jusqu'au tout nouveau tonsuré : « Ceux qui sont voués aux ministères divins » (c. 108) ; il rappelle à tout titulaire d'office ecclésiastique, de charge officielle dans l'Eglise, qu'il a en mains le pouvoir même de cette Eglise, son pouvoir d'ordre et, par conséquent, de sanctification, ou son pouvoir de juridiction, c'est-à-dire son pouvoir d'invention apostolique, d'initiative hardie au service de Dieu : un pouvoir de gouvernement qui assume la responsabilité des intérêts divins dans le monde (cc. 145 et 196).

Autour du Souverain Pontife et autour des Evêques, à côté des services gérant les affaires courantes ou les contrôlant, il y a des services tout entiers tournés vers l'extension et le renouvellement de la

foi et de la vie chrétienne. Pourquoi oublier ce débat incessant que mène le Saint-Siège avec les puissances laïques, son effort pour obtenir des États soit des concordats, soit tout au moins des « *modus vivendi* » favorables au salut des âmes ou limitant leurs périls. Songeons encore à cet immense ministère de la Propagande, prenant en charge toute l'œuvre missionnaire de l'Eglise. D'étonnantes transformations se produisent dans ce monde spirituel, qui rompent la vieille et désuète imagination de la chrétienté dont nos esprits dépendent encore puérilement. Notre Occident latin n'est plus le pivot de cette chrétienté. Pie XII a osé proclamer au Sacré-Collège des Cardinaux ce changement des zones de la Foi. Preuve vivante de supranationalité, l'Eglise, nous dit Pie XII, « embrasse d'un même amour toutes les nations et tous les peuples,... nulle part elle n'est étrangère. Elle vit et se développe dans tous les pays du monde et tous les pays du monde contribuent à sa vie et à son développement. Autrefois, la vie de l'Eglise, sous son aspect visible, déployait sa vigueur de préférence dans les pays de la vieille Europe, d'où elle se répandait, comme un fleuve majestueux, à ce qu'on pouvait appeler la périphérie du monde; aujourd'hui, elle se présente, au contraire, comme un échange de vie et d'énergie entre tous les membres du Corps mystique du Christ sur la terre. Bien des pays, en d'autres continents, ont depuis longtemps dépassé le stade missionnaire de leur organisation ecclésiastique; ils sont gouvernés par une hiérarchie propre, et ils donnent à toute l'Eglise des biens spirituels et matériels, alors qu'autrefois ils ne faisaient que les recevoir » (*Allocution au Sacré-Collège, du 24 déc. 1945*; *Doc. cath.*, 1946, col. 37). Gardons-nous donc d'une vision étroite de l'Eglise : ce qui se passe autour de notre clocher n'est pas nécessairement représentatif de ce qui se passe dans le monde.

*
* *

Il reste pourtant bien vrai que la question se pose de savoir si, au *stade local*, l'Eglise est pourvue des institutions et des fonctions *vraiment maniables*, qui lui permettent de poursuivre avec la mobilité, la souplesse d'adaptation et l'efficacité suffisantes cette œuvre de perpétuel défrichement qui s'impose à elle. Le temps est révolu des conformismes intangibles. Une instabilité redoutable disperse les populations vers des centres de travail, de plaisir ou de rencontres fort éloignés de leur habitat. Nos paroissiens et nos paroissiennes appartiennent bien plus efficacement, bien plus *vitalement*, si l'on peut dire, à des agglomérations qui ne sont plus de notre paroisse. Peut-être même, sur cette paroisse dont nous sommes « le propre pasteur », nous affirment les mots du Code, le type de vie, la mentalité, les mœurs, les espérances et les tendances d'une masse de nos paroissiens

obéissent-ils à un tout autre brassage de vie, à un tout autre cycle de rythmes et de forces, que ceux du quartier ou du climat géographique, dans lesquels se trouvent pourtant leur logis et leur situation officielle. Sur les registres, ils sont bien de notre paroisse; mais, cette paroisse ne commande plus leur spiritualité.

La preuve que l'Église se pose ce problème se trouve dans ce même canon 216 par lequel elle prescrit la division territoriale de tout diocèse en paroisses distinctes. Un § 4 ajoute : « Il ne serait possible qu'avec un indult spécial du Saint-Siège de constituer des paroisses dont la base serait seulement la diversité de langues ou de nationalités chez les fidèles habitant une même ville ou un même territoire. Il faudrait également un indult pour constituer des paroisses qui seraient purement familiales ou reposeraient sur de simples associations de personnes (*paroeciae mere familiares aut personales*). Si de telles paroisses sont déjà constituées, rien ne doit être innové à leur sujet qu'après consultation du Saint-Siège ».

Le *Traité de Droit Canonique* de *Naz* commente ce paragraphe en donnant des exemples : « Par exemple, une paroisse constituée par ceux qui appartiennent à la famille royale, le mot *familia,* entendu dans le sens latin, comprenant non seulement les proches, mais tous ceux qui sont attachés au service. On peut aussi concevoir quelques familles qui seraient réunies en une paroisse spéciale. La paroisse dite *personnelle* se vérifie, par exemple, dans le cas où les officiers et soldats sont réunis, à titre personnel, dans une paroisse particulière. Dans les pays où existent des groupes nombreux ayant une langue et une nationalité propres et d'origine, on rencontre parfois des paroisses basées sur ces éléments. Ainsi, dans l'Amérique du Nord, il y a des paroisses de Polonais, d'Italiens ou de Grecs catholiques » (t. I, p. 359).

Bien entendu, il n'y a aucune nécessité d'être de sang royal ou soldat pour obtenir que soient constituées, avec indult du Saint-Siège, de telles paroisses « familiales » ou « personnelles ». Remarquons-le : il s'agit de véritables *paroisses,* constituées autour d'un propre curé, vraiment titulaire des fonctions curiales. Il appartiendra au Saint-Siège de les autoriser; mais c'est à l'Evêque de discerner s'il y a lieu de les ériger et d'en marquer les raisons. Tel groupement, telle « famille spirituelle », sont-ils à la fois suffisamment homogènes et suffisamment *à part,* originaux en quelque sorte, pour exiger un maniement distinct de l'apostolat classique des paroisses territoriales ? Tel groupement de personnes est-il soumis à une si durable complexité de problèmes et d'influences qu'il réclame des méthodes d'approche, de défrichement, de compréhension et d'adaptation telles qu'un pasteur spécialisé lui soit nécessaire? L'Evêque tient du droit le pouvoir d'examiner et de préciser les modalités de ces paroisses extra-territoriales, imbriquées, cependant, à titre géographique, en des paroisses territoria-

lisées. Le Saint-Siège conclura. Qu'une telle liberté de méthode soit d'ores et déjà inscrite dans le Code de l'Eglise est le signe d'un réalisme administratif qu'il convient de souligner. Et, de fait, l'afflux et le mélange des races dans nos grands centres urbains a commandé la création de paroisses ethniques spécialisées (à tel ou tel des groupes raciaux). Il n'est pas inconcevable — le droit ne s'y oppose pas — que s'il se produisait, au sein d'un même peuple, un groupement de nationaux complètement disparate par sa mentalité et ses conditions de vie, le même régime puisse lui être appliqué, au moins provisoirement.

Il n'est pas négligeable non plus de constater que le législateur ecclésiastique offre à un grand nombre de pionniers apostoliques, d'inventeurs d'adaptations hardies d'approche ou de conquête des âmes, les cadres infiniment variés des instituts religieux et des formules qui s'y rattachent. Une nomenclature des « libertés de l'Esprit Saint » en ce domaine serait stupéfiante. « L'appel du héros et du saint », dont Bergson a exalté l'efficacité pour « ouvrir » les sociétés simplement humaines, reçoit de l'Eglise et de ses institutions un accueil, une prévenance faudrait-il dire, tout de sérénité et d'encouragement.

*
* *

Toutefois, c'est dans le courant de la vie quotidienne et au plan paroissial lui-même que se pose le problème d'un double apostolat : l'un prenant en charge la sanctification régulière et normale du peuple chrétien ; l'autre, faisant face aux crises et aux bouleversements de cette sanctification régulière et apportant des remèdes appropriés. Trouvons-nous dans les institutions actuelles de l'Eglise des formules d'organisation apostolique adaptées à cette deuxième préoccupation ?

De quoi s'agit-il ? Souvent, d'un déplacement de population qui transforme les conditions de vie de l'ancienne communauté paroissiale. La concentration urbaine a aspiré la plupart des habitants de la paroisse et celle-ci est toute pointée de maisons en ruines. La population actuelle est trop minime pour arrêter sur elle les soins d'un curé. Celui-ci doit pourvoir à plusieurs paroisses. Il est encore administrativement, au sens de l'administration-registres, curé d'une paroisse nommément désignée. D'elle seule, il est nominativement « propre recteur, pasteur particulier » et stable, peut-être « inamovible », s'il s'agit d'un « canton ». De fait, il appartient autant aux autres paroisses qu'il « dessert » à des titres nominativement différents de ceux de « curé », pratiquement identiques. Lui-même se tient, quant à son apostolat, comme pasteur responsable de tout cet ensemble d'ouailles. Il détient un secteur pastoral.

De quoi s'agit-il encore ? D'une transposition d'influence sociologique. Les *stimulants,* — les sociologues contemporains disent les *stimuli* —, de la vie quotidienne ou de celle des jours de loisirs, les dimanches notamment, ne partent plus du centre paroissial ni de l'agglomération communale : ils sont émis au bourg, à la ville voisine, à tel centre de sports ou de groupe politique ou de lieu de danse ou de plaisir. Les *plans d'intérêt,* qu'il s'agisse de discussion d'idées ou de plaisir ou de sport, ne sont donc plus des plans locaux. Ils échappent aussi bien au curé qu'à l'instituteur et au maire. Aucune des « autorités sociales », comme l'on disait autrefois, ne tient plus les leviers de commande ni des convictions ni des attitudes ni des décisions de ceux qui pourtant cohabitent avec eux. Le problème, d'ailleurs, peut se poser identiquement en pleine grande ville et en paroisse urbaine. Ici les *plans d'intérêt,* les *stimuli, sont ailleurs, non plus localement, mais psychologiquement.* Ce qui est encore paroissial ne mord plus, ne prend plus, ne commande plus. L'antenne émettrice de la paroisse n'a plus sa portée sur les âmes ; la longueur d'ondes de la paroisse est ou trop longue ou trop courte ; elle n'atteint pas son but.

Il s'agit donc, d'une part, de trouver une population chrétienne plus vaste que la paroisse dépeuplée, devenue ce qu'étaient autrefois des hameaux, de manière à permettre à nouveau à l'action apostolique normale et courante des prises de masse, des mouvements d'ensemble, des coordinations de stimulants et d'émulations au sein d'un groupe paroissial élargi, d'un vrai peuple pastoral.

Il faut, d'autre part, brancher l'apostolat sur les courants réels et actifs d'influence collective, qu'il s'agisse de l'ordre des idées, des mœurs, des sports ou des plaisirs. Ayant ainsi branché en prise sur le réel, il s'agit de trier les stimulants et les courants et d'en discerner la perméabilité ou l'imperméabilité au christianisme. L'apostolat va se faire missionnaire. Le missionnaire ne s'étonne pas de se trouver en présence de cultures, de civilisations, de mœurs, de comportements, de besoins et de tendances, radicalement différents de ceux dont il a l'habitude. Il vient au devant d'eux, pour les aborder tels qu'ils sont, en faire l'investigation sympathique, chercher en eux « les pierres d'attente » de la vraie foi. Cet esprit missionnaire est assurément transposable au profit de nos pays de vieille chrétienté. A une condition, toutefois, qui est de tenir compte de l'invraisemblable instabilité de ce que l'on est convenu d'appeler la civilisation moderne, celle précisément de notre Occident. L'extrême rapidité de l'usure des courants d'idées et des formules de vie révèle leur caractère de phénomènes sociologiques purement superficiels : un perpétuel *essayisme,* souvent commandé par des intérêts plus ou moins avouables, veut donner l'illusion de courants de vie profonds et généralisés, mais n'y réussit qu'à force de propagande qu'une autre propagande évincera. D'autre part, l'instabilité mentale des périodes de troubles et de guerre et

une pédagogie, elle aussi plus essayiste que constructive, livrent nos esprits à la frénésie des curiosités plutôt qu'à de solides orientations de vie. La différence donc de nos pays et de nos âmes d'avec les vrais pays de mission et les âmes des peuples de mission, c'est que toutes les assises psychologiques, morales, politiques ou économiques de nos vies modernes sont en perpétuel brassage, en perpétuelles fluctuations, en perpétuelles surprises. Il faudra se garder de voir des « pierres d'attente » dans ce qui n'est, peut-être, qu'un torrent d'idées, de slogans ou de modes qu'un autre torrent va chasser. La course *au concordisme* serait ici la plus épuisante et la plus vaine des méthodes.

*
* *

Peut-être est-ce pour cela que l'Eglise, dans sa vieille expérience des hommes, a un culte pour les institutions à base territoriale. Elle ne se détourne pas volontiers d'un apostolat fondé sur *l'habitat*, avec ce qu'il comporte de traditions ancestrales, de coutumes inscrites dans l'instinct, de commandements climatiques, de stabilité dans les horizons de vie. L'habitat pour l'Eglise, c'est le signe que les âmes ont su faire une option contre le nomadisme et le remuement fallacieux. L'habitat est une prise de position et une prise de responsabilité. L'Eglise pense y trouver davantage que sur les routes l'homme vrai. Cependant, elle l'empêchera de s'installer, lui rappellera qu'il n'est qu'un *viator*, un voyageur en marche vers le ciel, un « pèlerin de l'absolu » ; mais, elle ne tient pas qu'il soit un vagabond.

On peut comprendre ainsi le canon 217, § 1, prescrivant la division des diocèses en *régions* ou *districts*. Qu'il s'agisse d'une organisation pastorale, cela ne semble pas étranger à la pensée du législateur ecclésiastique puisqu'il s'agit de grouper des paroisses. Or, le canon 216 vient de spécifier la fonction pastorale des paroisses dans les termes les plus explicites possibles. Les paroisses, nous dit-il, sont constituées par un territoire délimité autour d'une église particulière, comptant une population déterminée et confiée à un « recteur » particulier, au titre de propre pasteur chargé des âmes en vue de leurs nécessités chrétiennes. La caractéristique pastorale de la paroisse ne peut pas être davantage mise en relief. Si donc, le canon 217, § 1 prescrit immédiatement des groupements de paroisses, c'est qu'ils ont, eux aussi, vocation pastorale : ils peuvent devenir des *secteurs pastoraux*.

La deuxième partie de ce § 1 du c. 217 mentionne les noms sous lesquels historiquement, selon les régions, sont connues de telles divisions. Ici, on les appellera *vicariats forains* ; là, *décanies* ou *doyennés* ; ailleurs, *archiprêtrés*. Mais, de telles dénominations n'ont rien d'obligatoire. Si l'expression de *secteur pastoral* était employée dans une législation particulière d'un diocèse, elle serait parfaitement légitime.

L'Evêque a pouvoir législatif dans la limite de sa compétence territoriale et dans le cadre de la législation générale de l'Eglise (c. 335, § 1). Il peut donc créer tout office ecclésiastique d'ordre diocésain qui lui semble opportun (c. 145, § 1).

Pour l'heure, là où le Code de droit canonique traite des *vicaires forains* (cc. 445 à 450), leurs fonctions sont plutôt d'ordre administratif et disciplinaire que d'ordre pastoral. « Le vicaire forain (ou doyen) exerce les fonctions que lui attribuent soit le concile provincial, soit le synode diocésain, soit les règlements épiscopaux, mais ses fonctions de droit et son office propre consistent à exercer sa vigilance surtout dans les matières suivantes : 1° sur la conduite des clercs : s'ils vivent conformément aux saints canons et s'acquittent avec diligence de leurs offices, spécialement en ce qui concerne l'observation de la résidence, la prédication, l'enseignement du catéchisme aux enfants et aux adultes, l'obligation d'assister les malades ; 2° sur l'exécution des décrets rendus par l'Evêque dans la visite de son diocèse ; 3° sur les précautions à prendre pour garantir la matière du sacrifice eucharistique ; 4° sur le soin porté à l'ornementation et à la beauté des églises et du matériel sacré, surtout en ce qui concerne la garde du Très Saint Sacrement et la célébration de la messe ; sur l'observation des règles de la liturgie sacrée ; sur la bonne administration des biens ecclésiastiques et l'exécution des charges, principalement des charges de messes ; sur la bonne tenue et la conservation des registres paroissiaux » (c. 447, § 1). Il a, pour remplir ses fonctions, droit de visiter son territoire (§ 2). Il veille également sur les besoins matériels et spirituels des curés de son canton dans le cas de maladie grave, sur leur sépulture et sur la sauvegarde des biens d'Eglise et des objets de culte dans cette circonstance (§ 3).

Ces fonctions sont tout à fait traditionnelles. Déjà le *Décret* de Gratien les énumère équivalemment à propos des « archiprêtres », dont le nom est, dans beaucoup de diocèses, l'équivalent de celui de « doyen » et de « vicaire forain » (Dist., XXV, c.1 ; cfr *Dict. de Droit Can.*, art. Archiprêtre, col. 1005). Assurément, ce sont là fonctions de vigilance et de discipline pastorales. Mais, si elles ont pour but d'assurer une excellente administration pastorale, elles ne sont pas par elles-mêmes directement apostoliques. Rien, canoniquement, n'interdit qu'elles puissent le devenir. Mais, cette constitution en *secteur pastoral* requiert l'intervention législative soit du Concile provincial, soit du synode, soit de l'Evêque. Les doyens ne peuvent donc pas s'attribuer d'eux-mêmes un pareil rôle. C'est à l'Evêque de donner cette structure à l'action apostolique de ses prêtres.

Notons à ce sujet trois remarques.

1. Les « doyens », vicaires forains ou archiprêtres, sont ordinaire-

ment curés de paroisses particulièrement importantes, au moins par tradition historique ou administrative, souvent par importance géographique ou démographique ; ce sont des paroisses à plus forte population ou des centres de marchés ou des centres de vie administrative civile. Le plus souvent, il s'agira de paroisses à curé inamovible. Rien n'empêche, par conséquent, que le pasteur d'une telle paroisse soit chargé par son Evêque d'une responsabilité pastorale de chef de secteur pastoral, groupant ou coordonnant des activités pastorales spécialisées : apostolat auprès des enfants ou des jeunes, fêtes religieuses de secteur, organisation de services de presse ou de loisirs, etc.

2. Les « doyens » ne sont pas obligatoirement « curés » : le législateur ecclésiastique laisse à l'Evêque toute latitude pour les désigner comme pour les révoquer : leur titre et leur charge quant à leurs attributions et à leur durée sont *ad nutum Ordinarii,* librement et sans formalité spéciale, alors que toute une procédure s'impose pour le déplacement des curés, même en faveur d'une promotion à un poste supérieur ; notamment, un curé inamovible ne peut être promu contre son gré qu'après pouvoirs spéciaux reçus du Saint-Siège (c. 2163, § 1). Il suit de là que la fonction de « doyen » peut être dissociée par l'Evêque des fonctions curiales, bien que le canon 446, § 1 lui conseille d'associer ces deux charges. Conseiller n'est pas imposer : l'Evêque a autorité de droit pour gouverner son diocèse (c. 335, § 1). Rien n'interdit donc en droit la nomination comme « doyen » d'un aumônier d'Action catholique, par exemple. Mais, le droit lui imposerait les fonctions que nous avons rappelées plus haut, en sus de ses fonctions particulières d'aumônier d'Action catholique.

3. La liberté de nomination et de révocation laissée à l'Evêque par rapport aux « doyens » indique le droit appartenant à l'Evêque de constituer au service des exigences apostoliques de son diocèse un personnel beaucoup plus mobile et spécialisé que le personnel des curés dont les fonctions demeurent étroitement territoriales.

*
* *

Le législateur ecclésiastique a pourvu par tout un ensemble *d'institutions vicariales* à fournir à l'Evêque ce personnel plus mobile puisqu'il ne sera plus cantonné dans un territoire restreint ou qu'il ne le sera qu'à titre provisoire, un personnel vraiment en mains du chef du diocèse, nommé par lui pour servir immédiatement et directement le *style* que l'Evêque entend donner à la vie chrétienne dont il est le Père et l'animateur dans le Christ.

Nous n'avons à relever, parmi ces institutions vicariales qui entourent l'Evêque que celles dont l'orientation à l'action apostolique est immédiate. Elles sont caractérisées en droit par les larges pouvoirs

de l'Evêque quant à leur choix, à leur nomination et à leur déplacement. Une première catégorie a son statut dans le Code de droit canonique, c'est la catégorie des *vicaires paroissiaux*. Le droit ne les institue pas pour leur confier des œuvres d'initiative apostolique; ils sont institués plutôt pour coopérer à une œuvre apostolique déjà en cours ou pour sauvegarder et ne pas laisser péricliter des travaux apostoliques laissés en suspens. Mais l'Evêque a toute latitude pour leur donner ses consignes. La deuxième catégorie est celle des aumôniers d'Action catholique.

Vicaires du Curé d'une paroisse, ceux que le Code de droit canonique appelle les *vicaires coopérateurs* (c. 476), reçoivent de leur curé la formation à l'apostolat paroissial et ils sont guidés par lui dans l'exercice de cet apostolat; car, c'est le curé qui est propre pasteur de la paroisse et seul juridiquement *titulaire* de l'office curial; le vicaire coopérateur lui est donc subordonné et lui doit obéissance (c. 476, § 7; cfr 477, § 2 *in fine*). Mais, ceci posé, le droit canonique laisse à l'Evêque les plus larges pouvoirs quant à l'opportunité de l'institution d'un vicaire coopérateur, puis quant à ses activités. L'Evêque y pourvoit soit en synode, soit par règlement épiscopal, soit par ses lettres de nomination (c. 476, § 6). Rien n'interdit donc à l'Evêque de prendre telle disposition qu'il juge prudente pour la meilleure coopération du vicaire et de son curé au profit d'une œuvre apostolique plus efficace. D'où les multiples précisions du Code. Cette nomenclature détaillée des droits de l'Evêque est instructive. Le vicaire coopérateur est nommé par l'Evêque, non par le curé, nous dit le canon 476, § 3, et quand il apparaît au jugement de l'Evêque que son rôle est nécessaire (c. 476, § 1). La subordination au curé est de droit; le curé doit être « entendu » (c. 476, §§ 3, 6 et 7). La juridiction du vicaire est essentiellement déléguée. Mais, elle n'est pas exclusivement déléguée par le curé : pour l'administration du sacrement de pénitence, seul l'Ordinaire du lieu peut déléguer la juridiction. L'Evêque peut donner au vicaire des instructions obligatoires et lui fixer des rôles précis (c. 476, § 6); l'Evêque peut même lui assigner une portion du ministère paroissial (c. 476, § 2) : cette prescription s'entend normalement d'une spécialisation territoriale de la coopération à apporter par le vicaire au curé; rien ne s'oppose dans le texte à ce qu'il s'agisse d'une spécialisation à une « matière pastorale » déterminée : l'apostolat des enfants, des jeunes, de tel quartier ouvrier ou rural. Manifestement, le législateur ecclésiastique prévoit un jeu très souple de l'intervention de l'Evêque et de celle du curé dans la direction des vicaires coopérateurs, d'autant que ceux-ci sont normalement en période de formation et d'apprentissage apostoliques (c. 476, § 7).

Le même jeu très souple est réservé à l'administration épiscopale quand il s'agit de pourvoir à la gestion provisoire des paroisses vacan-

tes. C'est la législation relative à la nomination et au maintien des « vicaires économes ». Ceux-ci sont nommés par l'Evêque (c. 472, 1°), avec les mêmes droits et obligations que s'ils étaient curés de la paroisse à laquelle ils sont préposés (c. 473, § 1). Rien n'interdit à l'Evêque de leur donner des consignes spéciales ni même de les choisir pour des qualités ou des conceptions apostoliques données, pourvu qu'ils soient « idoines », par ailleurs, aux fonctions curiales. Sans doute, normalement, ne sont-ils que des « desservants provisoires » puisque, régulièrement, la nomination du curé proprement dit doit se faire dans les six mois de la vacance. Le canon 458 le rappelle en renvoyant expressément au canon 155 qui prescrit ce délai maximum pour la nomination aux offices vacants. Néanmoins, la rédaction du canon 458 est des plus nuancées; que l'on en juge : « L'Ordinaire du lieu doit s'efforcer de pourvoir la paroisse vacante d'un curé, selon les règles du canon 155, à moins que les circonstances spéciales de lieu et de personnes, prudemment estimées par l'Ordinaire, ne conseillent de différer la collation de l'office paroissial ».

Le législateur ne pourrait guère donner latitude plus complète à l'administrateur que celle donnée par ce texte à l'Evêque. Celui-ci a pleine liberté d'appréciation quant à la gestion de ses paroisses par des vicaires économes. Bien entendu, il ne peut, à l'aide de ces nominations, supprimer totalement l'office des curés. Un vicaire économe n'est jamais et ne peut être juridiquement rien d'autre qu'un desservant provisoire. Mais, la limite de ce provisoire est laissée à l'appréciation prudente de l'Evêque. Nulle condition n'est posée par le droit à ces nominations sinon l'aptitude normale (c. 472, 1°). Cependant, fort réaliste le Code requiert l'attribution d'une rémunération qui permette une vie convenable dans tous ces postes vicariaux (cc. 472, 1°; 475, § 1; 476, § 1). Ceci acquis, l'Evêque peut parfaitement déclencher, grâce à une telle souplesse d'attribution du ministère pastoral, un jeu d'orientations et de compétences qui lui permette de donner au ministère paroissial lui-même des tournures et des spécialisations aptes à promouvoir un apostolat de contact, de prospection et de défrichement très adapté. Pourtant, il faut le répéter pour ne pas tirer des conclusions abusives de cette interprétation des canons 458 et 472, il ne saurait s'agir là pour l'Evêque que d'un procédé d'opération apostolique essentiellement provisoire. Le but juridique du canon 472 n'est pas celui-là. Son but est principalement « conservatoire » : il tend à pallier à l'absence de pasteur dans cette paroisse vacante en maintenant le culte et les services paroissiaux essentiels. Il n'aura de portée apostolique, surtout de conquête, que subsidiairement, soit à raison d'une réussite exceptionnelle du vicaire économe désigné, soit à raison d'une prospection systématisée des possibilités de rendement de la paroisse et de leur mise à pied d'œuvre.

A plus forte raison, en utilisant une organisation et une répartition d'aumôniers. Ici, aucun texte codifié; de simples *statuts* réglementaires au sujet des aumôniers d'Action catholique. Ils sont le personnel mobile et maniable par excellence. Aptitudes, compétences, influences peuvent être utilisées à fond. Ils travaillent en connexion immédiate et constante avec l'apostolat hiérarchique. Ils sont dégagés d'un ensemble de fonctions propres aux curés et qui constituent la vie normale et les services publics réguliers de la vie chrétienne paroissiale : leur spécialisation peut donc être poussée au mieux des besoins; leur groupement en *équipes de prêtres* peut servir à animer puissamment, sous l'immédiat contrôle épiscopal, des secteurs d'apostolat embrassant tantôt un territoire déterminé, tantôt une catégorie spéciale de problèmes apostoliques. Bien souvent, il arrivera que ces aumôniers soient déjà chargés de fonctions soit de professeur, soit de curé ou de vicaire. Le respect de ces fonctions qui sera parfois leur devoir d'état principal et leur agencement avec les fonctions d'aumôniers d'œuvres sont à préciser par l'Évêque. Des permissions seront à demander au supérieur immédiat, fait remarquer la Note du diocèse de Lille relative à l'Action catholique ouvrière des adultes (*Doc. Cath.*, 1950, col. 651).

*
* *

Les institutions ecclésiastiques s'enrichissent sans cesse de règles et de catégories toujours plus adaptées. L'Église est une merveilleuse pionnière, mais une non moins sage conservatrice d'expériences apostoliques. Il est toujours bon d'en étudier les thèmes et les lois. La vie apostolique de l'Église y apparaît en pleine puissance de fonctionnement et d'extension avec ses fonctions et ses organes essentiels bien en place, capables de se donner les uns aux autres d'étonnantes suppléances et ouverts à des accroissements et à des adaptations permettant de faire face aux circonstances les plus imprévues. La vie chrétienne en ses luttes dramatiques peut subir les bouleversements les plus décevants. L'Église garde le privilège des miraculeuses reprises de la vie divine. Ses institutions fusent vers l'avenir sans rien perdre de leur stabilité.

Jean-Félix NOUBEL,
Professeur de Droit public ecclésiastique à la Faculté de droit canonique de Toulouse.

Le Père François de la Chaize au milieu des intrigues jansénistes

Né au château d'Aix dans le Forez en 1624, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1639, François de la Chaize enseigna littérature, philosophie et théologie au collège de la Trinité à Lyon, où il avait fait ses études. Puis ce furent les postes importants de Recteur des deux collèges de Lyon et de Provincial, qui achevèrent de le préparer, sans qu'il s'en doutât, à la charge délicate que la Providence allait lui confier : en 1675 Louis XIV l'appelle auprès de lui pour en faire son conseiller spirituel et, éventuellement, son confesseur. Le P. de la Chaize a cinquante et un ans.

Le roi n'en a que trente-huit. Son « attachement pour Madame de Montespan », comme dit Saint-Simon, est alors à son comble. Quatre ans plus tard, le déclin se produit. Et après la « faveur » passagère de Mademoiselle de Fontanges, Marie-Thérèse voit, pour les trois dernières années de sa courte existence, lui revenir son royal époux. Quand ni la morale ni la foi n'est en cause, le P. de la Chaize est accommodant, appuyant de préférence sur les points qui rapprochent. Il n'est pas favorable à la révocation de l'Edit de Nantes. Des protestants sont ses amis : Leibniz, longtemps après l'avoir rencontré, lui écrit « combien le souvenir de ce moment d'entretien lui est encore précieux ».

Jusqu'à la fin de sa vie, pendant trente-quatre années d'intimité avec Louis XIV, le P. de la Chaize est amicalement tyrannisé par son souverain, qui ne lui permet pas de prendre sa retraite. « Il était si bon! » s'écriera le roi en apprenant sa mort (1709). Saint-Simon ajoute : « Le Roi l'aimait. » Et ailleurs : « C'était un homme honnêtement et très noblement né, et tout à fait pour une telle place. »

Lorsque le P. de la Chaize inaugura auprès de Louis XIV son rôle de conseiller, trente-quatre ans s'étaient écoulés depuis les premières censures pontificales contre le jansénisme.

En 1641, l'*Augustinus*, ouvrage posthume de Jansénius, est condamné par Urbain VIII, comme renouvelant plusieurs erreurs de Baius. En 1653, Innocent X précise la mesure en réprouvant cinq propositions extraites du même ouvrage. Comme Port-Royal épilogue, prétendant que ces textes n'avaient pas dans l'*Augustinus* le sens que lui donnait le décret romain, Alexandre VII en 1656 confirme ce décret, en déclarant que ces cinq propositions sont et restent condamnées dans le sens même voulu par Jansénius. Les discussions continuèrent : si des résistants, venant à résipiscence, désiraient être admis à la communion catholique, quelles conditions fallait-il leur imposer ? En 1664, le même pape présente aux appelants un formulaire de soumission qui les oblige à reconnaître, au sujet des cinq propositions, le bien-fondé des condamnations promulguées.

Mais comme cette intervention pontificale et d'autres qui suivirent demeuraient, en face des arguties tenaces des opposants, à peu près sans effet, le successeur d'Alexandre VII, Clément IX, animé d'un grand espoir de concorde, se décide à un accommodement et accorde

aux Jansénistes la *paix* qui fut dite *clémentine* (début de 1669). Ce pape mourait prématurément quelques mois après, n'ayant régné que deux ans. Sans méconnaître les avantages que son esprit de conciliation put procurer à quelques âmes de bonne volonté, on dut avouer que, pour l'ensemble, ses espérances se révélèrent trompeuses.

Le résultat le plus clair de la *paix clémentine* fut de fermer la bouche aux « défenseurs de l'orthodoxie ». Pour ne pas nuire aux tentatives d'apaisement, leur disait-on, « taisez-vous ! » Le Général des jésuites avait été des tout premiers à transmettre l'ordre venu d'en haut. Dès le 12 janvier 1669, il écrivait aux supérieurs de Rome :

« ...Les Jansénistes, qui dans le passé ne se sont pas conformés aux Bulles des Papes, ont toujours montré — et montrent plus que jamais — que leur répugnance à se réconcilier provient surtout des insultes qu'ils craignent de nos langues et du triomphe qu'ils prévoient dans nos maisons. C'est pourquoi je juge bon d'ordonner à tous nos Pères et Frères — et je l'ordonne avec instance — que, sans permission de Sa Sainteté, ils n'écrivent ni ne parlent en aucune manière des disciples de Jansénius ni d'aucun sujet qui les concerne... Le silence sur un tel sujet devra être inviolable, afin d'enlever tout prétexte à ceux qui diffèrent leur conversion... (1) »

En France comme en Italie, le mot d'ordre fut si bien observé, que le représentant pontifical à Paris, Bargellini, écrivait alors que, sur la question janséniste, il régnait autour de lui « le plus incroyable silence, comme s'il n'y avait jamais eu dans le monde un Jansénius ». Les amis de Port-Royal en profitèrent. Sous le manteau ils répandirent le bruit que le jansénisme n'était qu'une imagination des jésuites, un « fantôme ». A supposer qu'au début il ait eu quelque réalité, il n'en avait plus ; du moins, le peu qu'il en restait disparaîtrait de soi-même pourvu qu'on maintînt la consigne du silence.

*
* *

Au moment où le P. de la Chaize entre en charge, la dernière année du pontificat de Clément X, tel est encore l'état général de l'opinion.

A cette époque, le nombre des évêques favorables au jansénisme s'est accru, et cela, pour certains, du fait de leur aversion gallicane pour l'autorité romaine. Les plus ardents — outre les prélats d'Alet et de Pamiers que nous retrouverons, et celui d'Angers, frère du grand Arnauld, — sont les évêques de Tournai, Beauvais, Sens, Châlons, Auxerre, Nevers et Agen. Des quatre ministres influents, Colbert, qui passe pour prendre ses directives religieuses chez le Général des oratoriens, ne déteste pas Port-Royal ; Michel Le Tellier, sur-

(1) *A.S.J., Ep. NN., 10,* f° 369. — Toutes les lettres qui suivent, du P. Oliva ou du P. de la Chaize, sont également empruntées aux archives romaines de la Compagnie de Jésus (*A.S.J.*).

tout à cause de son fils, Maurice, l'archevêque de Reims, est considéré comme plus sympathique encore aux novateurs; de même le ministre Louvois, fils du précédent; quant à Pomponne, il est de la famille des Arnauld.

Lorsque Clément X, un octogénaire qui n'avait guère modifié l'attitude conciliatrice de Clément IX, meurt, le 22 juillet 1676, tous les regards se tournent vers Rome, attentifs au futur conclave. Quel sera l'élu ?

Comme beaucoup d'autres, le P. de la Chaize souhaite pour l'Eglise un chef à la main plus ferme que ses deux prédécesseurs. Les intrigues des Jansénistes et, du côté de l'est, la menace ottomane l'exigent, mais aussi, lui semble-t-il, l'audace croissante du gallicanisme dans les milieux qu'il fréquente depuis quinze mois à Paris et Versailles. Il sait qu'au consistoire précédent, en 1670, les cardinaux auraient voulu faire pape Benoît Odescalchi, prélat pieux et austère, hautement soucieux des intérêts majeurs de la chrétienté, ennemi résolu du népotisme, sévère aux abus et paraissant capable de les réprimer. Mais Louis XIV avait alors prononcé contre lui l'exclusive. Et les princes de l'Eglise, à contre-cœur, s'étaient inclinés. Renouvelleraient-ils cette fois leur tentative ?

Quand les cardinaux français, retardés par les chaleurs du mois d'août, arrivèrent enfin à Rome et pénétrèrent au conclave, ils apprirent qu'en effet les votes étaient favorables à Odescalchi, mais qu'avant de rien décider, on attendait de savoir si le « Roi très chrétien » approuverait l'élection. Dès qu'on eut reçu l'assurance que toute opposition cessait, le scrutin ne fut qu'un jeu, et le 21 septembre 1676, Odescalchi, élevé au trône de saint Pierre, prenait le nom d'Innocent XI.

Tout de suite des crises de santé, bien que le Pape n'eût que soixante-cinq ans, inquiétèrent ceux qui l'avaient élu. Le jour du couronnement le trouva si épuisé qu'il fallut supprimer la messe solennelle. Cette même année, des douleurs néphrétiques se déclarent, suivies de périodes d'insomnies et de dépression nerveuse. A partir de 1682, des accès de goutte l'obligeront souvent à s'aliter. Dans sa correspondance avec les nonces, le cardinal Alderano Cibo, secrétaire d'Etat, notera tantôt que le sirocco, en décembre pourtant, le réduit à l'impuissance, et tantôt que des catarrhes mal soignés accompagnés de fièvre le confinent en sa chambre. Il s'y enferme frileusement, dans une chaleur suffocante pour ses visiteurs. Les médecins lui ordonnent-ils de prendre l'air ? Un jour qu'il se résigne à obéir, la porte de ses appartements s'étant trouvée fermée, il se plaira, au lieu de la faire ouvrir, à voir là une indication de la Providence et remontera tranquillement dans sa clôture étouffante. Durant toute l'année 1686-1687, au plus fort des poursuites judiciaires contre Molinos, il se dira incapable d'assister aux séances du procès.

Face aux défaillances de santé, le pape se raidit. Il ne veut pas qu'elles entravent les réformes, dont il a conçu le projet, contre le relâchement des disciplines religieuses, le faste inutile, les gaspillages. Sévèrement économe dans sa vie privée, il restaure rapidement les finances pontificales au profit des indigents et des entreprises d'apostolat. Intransigeant contre le népotisme, il accorde sur sa fortune personnelle une belle rente à son neveu don Livio, à la condition qu'il ne se mêle en rien des affaires ecclésiastiques. Celui-ci fait-il mine de l'oublier, rappels à l'ordre et sanctions ne tardent pas, si raides parfois que, parmi les intimes de la famille, la pire imprécation qu'on puisse formuler contre un ennemi paraît être ce souhait : « Qu'il t'en arrive autant qu'à don Livio ! »

Mais très vif à réprimer les abus dont il constatait de ses yeux les manifestations extérieures, le pontife conservait moins de vigueur pour se garantir des intrigues dont le Vatican était sournoisement enveloppé. Certains prélats essaient-ils de le mettre en garde, par exemple le cardinal de Luca, le cardinal César d'Estrées, chargé des affaires ecclésiastiques de France à Rome, souvent aussi le cardinal Cibo ? Le pape les écoute, mais sans prendre beaucoup le temps d'examiner leurs observations. Il s'oblige, au moins les premières années de son règne, à faire confiance, au sujet des Jansénistes, à ceux qui prêchent la consigne du silence. Désir profond de conciliation assurément. Un prêtre, un pape qui, chaque matin, à la sainte messe jette cette supplication : « Seigneur Jésus, qui avez dit à vos apôtres : Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix, daignez pacifier et maintenir unie votre Eglise », peut-il se résigner à ne pas voir exaucer sa prière ? Mais si le pontife prête une oreille un peu molle à ceux qui réclament plus de vigilance, n'est-ce pas aussi l'effet de sa santé ? Il est tellement las parfois, qu'il n'a pas la force, comme l'écrivait un observateur du duc de Parme, « de dicter ses lettres, et qu'il se contente d'ordonner à son secrétaire ce que celui-ci doit écrire » (2).

Les Jansénistes avaient beau jeu.

*
* *

Lors de l'élection d'Innocent XI, les deux évêques d'Alet et de Pamiers, Pavillon et Caulet, lui ayant adressé leurs félicitations, reçurent en réponse deux brefs « d'un ton assez chaud ». Le pape, écrit à Caulet le cardinal Cibo, « a beaucoup apprécié votre vertu, votre piété et vos soins pour rétablir la discipline ecclésiastique et les bonnes mœurs » (30 janvier 1677) (3). Pour l'envoi de son ouvrage

(2) Bojani, *Correspondance d'Innocent XI avec ses nonces*, 1re p., 137. — C'est à cet ouvrage que nous empruntons la plupart des dépêches officielles qui suivent.

(3) Bojani, *op. cit.*, 2e p. *Affaires ecclésiastiques.*

contre Luther et Calvin, Antoine Arnauld fut gratifié par le même cardinal d'une aimable lettre, qu'il considéra comme un éloge de son zèle à défendre la foi. Son frère Henri Arnauld, évêque d'Angers, exalta dans une épître les religieuses de Port-Royal, et comme *confirmatur* fit porter à Rome par Pontchâteau les constitutions du monastère. Le pape répondit en louant la piété exceptionnelle et l'excellente discipline des moniales.

Quand il apprend par le nonce à Paris, Mgr Varese, l'émoi que ces lettres suscitent en France, Cibo déclare qu'il n'y avait là de sa part que « simple courtoisie ». En écrivant « à Arnauld, au nom du Pape, il n'a pas canonisé sa doctrine, mais a seulement loué ses livres contre Calvin, loué ses talents et son érudition ». Il écrit ainsi le 30 avril et le répète le 5 mai. Mais comment s'étonner que les destinataires de ces épîtres les aient montrées de tous côtés « *con ostentasione* » ? De certaines expressions flatteuses de Cibo, plusieurs conclurent même que le pape allait faire Antoine Arnauld cardinal.

Quant à Pontchâteau, chargé, entre autres missions, de poursuivre la réhabilitation du jansénisme, il passait à Rome, caché sous le nom de Joseph du Menay, le printemps et l'été de 1677. « Le plus mobile et le plus errant des ermites », dit fort justement de lui Sainte-Beuve.

De Paris, le P. de la Chaize suivait d'un œil attentif toutes ces manœuvres. La même année, en février, lorsque le P. Christian Lupus, augustin de Louvain, accusé de propager des doctrines jansénisantes, se vit, comme ses collègues théologiens, pour se rendre à Rome, refuser des passeports à travers la France, le Père confesseur, interrogé par Varese, répondit : « Le Roi a voulu empêcher le mal que leur contact risquait de faire à Paris ; les agitations provoquées par ce passage, peut-être leurs intrigues, pouvaient avoir de funestes conséquences » (4). Les passeports furent accordés par Cologne et l'Allemagne, si bien que les députés de Louvain, partis le 10 avril, n'arrivèrent à Rome que fin mai.

La Chaize s'afflige plus encore de voir avec quelle habileté on s'efforce de tromper le pape. Le Père Général Oliva lui ayant, en 1677, fait confidence d'un événement qui lui causait beaucoup de peine, le fidèle informateur lui répond, le 13 août :

« Il s'en passe un autre ici que j'ose affirmer bien plus digne de nos larmes. Je ne puis m'empêcher de vous révéler, avec ma confiance habituelle, la douleur que nous en éprouvons. Tous les hommes passionnés pour les intérêts catholiques et soucieux de l'unité de foi ressentent par force aujourd'hui des craintes d'un côté d'où brillèrent toujours les espérances de consolation et de secours ; ceux qui jadis sous la citadelle vaticane avaient coutume de monter la garde en sécurité et de combattre pour l'Eglise sont maintenant considérés par elle comme des gens menaçants et dangereux.

(4) Au cardinal Cibo, 12 mars 1677.

» Les mêmes qui s'efforcent actuellement à Rome de persuader que toute la controverse qui s'est élevée dans l'Eglise de France n'était qu'une affaire privée entre quelques théologiens et notre seule Compagnie, donc sans importance au point de vue doctrinal, déploient au contraire ici tout leur pouvoir pour démontrer qu'il s'agit bien d'un procès public, où ils se flattent d'obtenir, s'il plaît à Dieu, l'approbation du Siège apostolique. Et quand ils se vantent à tout propos d'être restés les mêmes et de n'avoir jamais changé d'opinions, ils ne visent à rien moins qu'à prouver que le Siège de Pierre est établi sur une pierre non pas solide et inébranlable, mais livré à la légèreté, aux mutations et aux erreurs. C'est ce qu'ils s'efforcent de persuader par tant de volumes publiés de toutes parts.

» Contraints, par suite de l'appui que donne le roi à l'autorité pontificale, d'abandonner leur espoir, voici qu'aujourd'hui ils se redressent; et non contents de répandre partout avec une ardeur nouvelle leurs livres supprimés et condamnés au feu, heureux de ces beaux jours favorables à leur secte, ils en ont édité et en éditent chaque jour beaucoup d'autres pires que les précédents... Ainsi ont-ils ajouté aux opuscules de Baius, récemment publiés par eux, une apologie de cet auteur, plus pernicieuse encore que ses œuvres. »

Parmi ces nouveautés, La Chaize énumère entre autres le *Miroir de la Piété* de dom Gerberon, « qu'on pourrait plus véritablement nommer *Miroir de l'impiété* » (il devait être condamné par le Saint-Office deux ans plus tard) et « le *Journal de Saint-Amour,* qui ne tend à rien autre qu'à livrer le Siège apostolique et le Sacré Collège au mépris et à la risée du monde entier ».

« C'est là, pour dire le vrai, le résultat des lettres dont le Capitole a daigné honorer quelques évêques et personnages privés, qui furent jadis les plus en vue des adversaires du Saint-Siège; qu'ils ne se soient pas réconciliés sincèrement avec l'Eglise, cela ressort du fait que les marques de bonté et de charité actuelle, ils les interprètent comme une approbation et un éloge des doctrines condamnées. » C'est pourquoi « le roi, qui aime l'Eglise, a ordonné que ces livres fussent brûlés dans les places principales de la ville. Il sait, en effet, ce prince très perspicace, à quoi vise la tempête nouvelle que ces gens excitent en secret contre les vrais tenants de la foi : sous prétexte d'une réforme des mœurs, ils cherchent à priver l'Eglise de ses défenseurs... Le roi sait aussi combien sont peu qualifiés pour opérer cette réforme ceux qui risquent de ruiner toute sainteté des mœurs en interdisant soigneusement, avec les sectateurs de Calvin, l'usage des sacrements et des cérémonies instituées pour nourrir la piété... Au vrai, comme ce n'est pas notre cause qui est en jeu, mais celle de l'Eglise et du Siège apostolique, nous espérons qu'autour de vous on verra clairement, et bientôt, ce qui importe à la chrétienté et que le Souverain Pontife confirmera de toute manière les décrets de ses prédécesseurs; car il ne peut se faire que les portes de l'enfer prévalent contre cette pierre fondamentale ni que des décisions contradictoires paraissent émaner de pontifes qui sont incapables de décréter l'erreur. On doit craindre seulement qu'au mal grandissant ou plutôt furieusement déchaîné, il soit trop tard pour porter remède; il y a péril à temporiser » (13 août 1677) (5).

(5) *Gal. 72,* f° 198. — Cette lettre est en latin, comme toutes celles écrites par le P. de la Chaize à ses supérieurs généraux de Rome : Jean-Paul Oliva (jusqu'en 1681) et Thyrse Gonzalez (de 1687 à 1705). Seules celles qu'il adressera au P. Général Charles de Noyelle (1682-1686), qui était Bruxellois, font exception : elles sont ordinairement écrites en français.

Dans ses réponses à cette lettre et à d'autres du même temps, le P. Oliva ne se bornait pas à de vagues remerciements : « Bienheureux serais-je si beaucoup d'autres se souvenaient de moi pour me renseigner fidèlement comme vous sur ce qui se passe ! » Il déclarait, le 11 septembre :

« Les intentions, ici [c'est-à-dire dans l'entourage pontifical], ne peuvent être meilleures; celles des novateurs, on ne peut les imaginer plus perfides. Prôner sans cesse le respect des sacrements, pour empêcher de les fréquenter; censurer les opinions reçues, pour adopter les prohibées; se vanter à grand bruit de réformes de minime importance, pour vivre en rébellion ouverte contre l'Eglise; étudier les sciences sacrées, pour saper les fondements de la foi : tout cela n'est qu'hypocrisie, c'est le diable transfiguré en ange de lumière.

» En ce moment, toutefois, il n'est permis à personne de notre Compagnie de proférer une syllabe ou de pousser le moindre soupir pour s'opposer au déluge qui monte; parce qu'on nous renfoncerait aussitôt dans la gorge les assertions les plus évidentes. Ces astucieux ennemis de l'autorité papale, en effet, n'ont suscité de troubles, disent-ils, que par suite de nos attaques indiscrètes; ils étaient tout prêts à obéir, et s'ils rejettent aujourd'hui les deux bulles d'Innocent et d'Alexandre, c'est uniquement pour ne pas s'avouer vaincus par nous. En sorte que, contraints à nous taire, nous ne pouvons plus parler qu'à Dieu et le prier de démasquer la fourberie. »

En France heureusement, sur « la perfidie voilée » veille le roi très chrétien. Ce que voyant, déclare le P. Oliva,

« plusieurs, à la Cour vaticane, personnages de grand jugement et de grand zèle, offrent chaque jour prières et sacrifices pour obtenir que Dieu le conserve... De mes propres oreilles j'ai entendu des hommes les plus éminents de la faction espagnole protester, malgré leur détestation des armées du roi de France, qu'ils désirent le voir vivre, et s'écrier publiquement : « Où n'atteindrait pas l'inondation d'une secte si pernicieuse et si fourbe, si venait à manquer celui qui la contient ? »

» Votre puissante lettre ne sera pas pourtant inutile. Avec prudence mais avec intrépidité, j'utiliserai vos arguments irréfutables; et j'espère qu'à cette lumière quelques yeux s'ouvriront; qu'on se résoudra à moins croire aux indignes et qu'on veillera davantage sur les endormeurs. »

Avant de terminer, le Père Général stimulait la perspicacité de son correspondant par ce mot suggestif : « Vous devinez avec quelles précautions je dois m'exprimer et mon besoin d'être compris pour tout ce que je mets entre les lignes » (6).

Tel était donc le résultat de la prescription de silence, loyalement observée depuis près de neuf ans : effronterie croissante des révoltés. Cette consigne, imposée par force à ses fils, pesait d'autant plus au P. Oliva que, pendant les quatorze années où il avait, sous les règnes d'Innocent X et d'Alexandre VII, rempli la charge de prédicateur à la cour pontificale, il avait fréquemment dénoncé les perfidies des novateurs. Il le rappelait au P. de la Chaize dans cette même lettre du 11 septembre 1677 :

(6) *Ep. NN. 10,* f° 363 sq.

« Pour moi, j'ai toujours proclamé que ces hérésies modernes sont les pires de toutes celles qui ont affligé l'Eglise, parce qu'elles ne tendent à rien autre qu'à lui arracher la tête en plaçant dans chaque diocèse un pape... Cela, je ne l'ai pas affirmé dans les coins et à voix basse, mais en pleine cour pontificale, comme vous pourrez le lire, imprimé dans le 1er volume de mes prédications vaticanes. »

Si La Chaize, comme il est probable, se reporta aux pages qui lui étaient indiquées, il constata qu'en effet, dès l'époque où commençaient à se répandre les doctrines de Jansénius et de Saint-Cyran, le P. Oliva, « devant des prélats de toutes nations et des cardinaux de divers royaumes », avait consacré tout un sermon, le 55me, à « démontrer que nous devons abominer bien plus les nouveaux hérétiques que les anciens ». Ceux-ci, « nés dans l'erreur, méritent plutôt notre compassion fraternelle et ne sont guère dangereux. Qui se souvient d'Arius ? Qui de nous a de la sympathie pour Wiclef, Jean Huss, Luther, Mélanchthon ou Calvin ? C'est le contraire pour ces novateurs ; car la curiosité humaine a toujours faim d'aliments insolites ».

Et après avoir dénoncé les dangers qu'ils faisaient courir à la foi des âmes simples, Oliva démasquait les subterfuges dont ils étaient à cette époque déjà coutumiers. Ils se vantent de « renouveler les pénitences publiques et rigoureuses des temps anciens ». Mais « Jean et Dioscore vivaient de légumes macérés dans l'eau » ; ce qui n'empêchait pas « le premier de refuser à Grégoire le Grand la primauté de Pierre, le second de retirer à Marie la maternité divine et au Christ la consubstantialité avec le Père ». Ils se targuent de la protection de certains prélats, qui les tolèrent « pour ne pas faire de schisme ». Mais « des gens notoirement hérétiques ne sont-ils pas déjà coupés de l'Eglise ? Et la tâche du Messie ne fut-elle pas, au témoignage de Jean-Baptiste, de séparer du bon grain les fétus de paille, alors que pourtant ces fétus n'étaient pas corrupteurs ? » Ils « réclament enfin sans cesse de nouvelles décisions sur des erreurs déjà condamnées... Mais ce n'est pas pour se repentir de leurs erreurs ; c'est pour se donner le temps de les propager » (7).

En lisant ces pages, dont nous ne donnons qu'un sec résumé, le Père Confesseur dut se dire que, depuis trente ans, les faux-fuyants des novateurs n'avaient guère varié.

Au printemps de l'année suivante, les intrigues jansénistes continuant, de Paris le P. de la Chaize les dénonce à nouveau. Sa lettre, que nous n'avons pu retrouver, nous est connue par la réponse du Père Général. « Votre message du 26 mars, écrit-il, m'a fait grand plaisir... J'en ai écouté la lecture en fronçant le sourcil ; à chaque phrase, il me semblait entendre le tonnerre du ciel qui réveillait quelques

(7) *Sermons du P. Oliva au Vatican,* sermon 55, pp. 779-795.

princes de l'Église, pour l'extermination de l'hypocrisie, mère de tant d'erreurs. Une telle relation ne pouvait être l'œuvre que d'un homme armé d'une forte théologie, soutenu par l'autorité que lui assure sa charge de confesseur royal. »

Cette réponse est du 25 mai 1678 (8). Quinze jours plus tard, Oliva manifeste au Père Confesseur « l'espoir que, dans cette Cour [pontificale], la pleine lumière ne tardera pas à se faire sur ces anges de ténèbres transfigurés en chérubins de la primitive Église ». Mais maintenant qu'Innocent XI semble délaisser l'attitude accommodante des deux papes Clément, ses prédécesseurs, les Jansénistes, à Rome, accentuent l'éloge de ces pontifes. « On ne peut croire de quelle couleur d'azur ils peignent l'ancien pape défunt, comme s'ils proposaient à la vénération des peuples un Grégoire le Grand ou l'illustre Athanase. » Autre manœuvre, nouvelle également. Les Jansénistes savent que, dans la lutte engagée, leurs efforts ont souvent échoué, du fait que Louis XIV a toujours soutenu de son autorité les condamnations portées jadis par Innocent X et Alexandre VII. Nul doute que le roi n'appuierait de même les mesures de fermeté qu'ils pressentent chez Innocent XI. Les partisans de Port-Royal redoutent cette entente et ne peuvent même en souffrir l'idée.

A Versailles aussi bien qu'à Rome, ils vont tout mettre en œuvre pour diviser — si possible opposer — les deux autorités. De Paris, le Père Confesseur a donné l'alerte ; Oliva le remercie de dénoncer « les artifices de ceux qui s'emploient à troubler la sincérité des deux cœurs du Roi et du Pontife : méchants et hypocrites semeurs de zizanies, dont la découverte sera ici, je l'espère, d'une grande utilité » (6 juin 1678) (9).

L'extension du droit de Régale, décrétée par Louis XIV en 1673, allait fournir aux intrigues une merveilleuse occasion d'empêcher, entre le Vatican et Versailles, l'union tant désirée par le P. de la Chaize et le P. Oliva.

*
* *

Dans les anciens diocèses de France, lorsque par la mort de l'évêque, un siège devenait vacant, la coutume voulait que le roi succédât au défunt comme usufruitier et administrateur du domaine épiscopal : c'est ce que l'on appelait droit de *Régale temporelle*. De plus, durant la vacance, le roi nommait à certains bénéfices ecclésiastiques sans charge d'âmes : droit de *Régale spirituelle*. Telle était la coutume dans la plupart des provinces du nord et du centre, les plus anciennes du royaume. Ailleurs, au contraire, surtout en Guyenne, Languedoc et

(8) *Ep. NN., 44*, f° 328.
(9) *Ep. NN., 44*, f° 332.

Provence, les églises continuaient pendant la vacance à jouir des revenus et des droits de l'évêque défunt : on les disait exemptes de la Régale.

Les jalousies et contestations résultant de ces inégalités inspirèrent très vite aux parlements le désir de les abolir. En 1608, un arrêt célèbre avait prétendu imposer la Régale à tous les diocèses. Soixante-quatre années de procès s'ensuivirent, que Louis XIV, après avoir fait examiner le problème sous tous ses aspects, trancha par l'édit du 10 février 1673 : il donnait pleinement raison à la thèse parlementaire. Tous les évêques, — sauf un d'abord, puis deux, — appréciant le bien-fondé du besoin d'unifier et voyant que le décret royal ne s'était heurté, de la part de Clément X, à aucune protestation, acceptèrent la sentence comme un moindre mal.

Telle était la situation quand le P. de la Chaize, à la fin de l'hiver 1675, arrivait à Paris. Il savait déjà que la Régale n'offrait rien de contraire à la foi ni à la morale ; sinon, comment les papes l'auraient-ils, en tant de diocèses, et non seulement en France, agréée pendant des siècles ? Il constata bien vite qu'elle n'était pas non plus motivée par l'avidité royale : les revenus, perçus pendant la vacance d'un siège n'entraient pas dans le trésor ; destinés jadis à l'entretien des clercs de la Sainte-Chapelle, ils étaient, depuis le milieu du XVII[e] siècle mis en réserve pour offrir un cadeau à l'évêque successeur et l'aider dans ses frais d'installation. La Chaize s'aperçut aussi que l'Assemblée du Clergé de cette même année 1675 n'avait, contre l'extension récemment décrétée, point élevé d'opposition.

Pendant trois ans, sa correspondance ne porte pas trace des affaires de Régale, quand, en 1678, alors que le vice-légat d'Avignon, Mgr Nicolini, ne faisait prévoir que le maintien des relations pacifiques, subitement l'orage éclata. Que s'était-il passé ?

Nicolas Pavillon, évêque jansénisant du minuscule diocèse d'Alet (au sud de Carcassonne), habitué dès longtemps à faire bande à part, « sans doute aussi, dit Rébelliau, pour se concilier le Pape » (10), n'avait pas voulu se plier à l'édit royal de 1673. Assez vite, il avait gagné à sa manière de voir et d'agir François de Caulet, évêque de Pamiers, son compagnon dans les luttes jansénistes.

L'un et l'autre, qui, par leurs félicitations de l'année précédente, s'étaient attiré déjà les faveurs d'Innocent XI, se posèrent en champions des libertés de l'Eglise et, par procureurs, portèrent leur cause à Rome. Sans le savoir peut-être, — mais Pontchâteau-« du Menay », qui les y avait précédés, le savait, — ils fortifiaient ainsi de leur autorité ceux que le P. Oliva nommait « des anges de ténèbres » et « des semeurs de zizanie », s'employant à brouiller « les deux cœurs du Roi et du Pontife ».

---

(10) *Hist. de France* de Lavisse, VIII, 1re p., p. 312.

Si la vertu de Caulet était exemplaire, « sa tête, a-t-on dit, n'était peut-être pas forte » (11). On le savait dans l'entourage de Port-Royal. Le P. Ferrier ne voyait pas si mal, quand il écrivait à Mgr de Bourlemont, archevêque de Toulouse, que son suffragant « de Pamiers n'est que l'instrument dont les ennemis des jésuites se servent pour les inquiéter ».

Lorsque l'archiprêtre Henri Dorat, parti de Pamiers au début de mai 1678, arrive à Rome comme procureur de Caulet, il est très vite pris en main par Mgr Agostino Favoriti, secrétaire du Chiffre, ami et confident du Pape. Favoriti a déjà été persuadé par Pontchâteau que la Régale est un abus intolérable. De même, quelques *zelanti,* qui forment ce que l'on appelait « l'Escadron volant ». Mais Cibo et le futur cardinal de Luca sont d'un esprit nettement conciliant.

Innocent XI sagement se réserve. Il a bien envoyé à Paris déjà un bref, daté du 12 mars, réprouvant la politique royale en matière de Régale. Mais son nonce, Mgr Varese, pendant trois mois n'a pas osé le remettre à Louis XIV. Tout le monde l'en dissuadait. Le P. de la Chaize l'assurait de l'inutilité de la tentative : le Roi n'admettait pas, de la part du confesseur, d'ingérence politique, même de politique religieuse, dans la direction de sa conscience. De fait, lorsque, pressé par un nouvel ordre du Vatican, Varese, un peu tremblant, s'est décidé, le 20 juin, à présenter le bref, la réponse a été formelle : la Régale est un droit de la Couronne de France, dont le Roi ne peut « se relâcher ». Que faire ? Accentuer le blâme et insister ? Ou bien temporiser dans le silence ? « Si le roi le veut de puissance absolue, confiait le Pape quelques jours après au cardinal Cibo, je n'ai plus rien à dire ; mais je ne puis donner mon consentement » (12).

Ce serait folie de prétendre ou de laisser croire, d'après les événements qui vont suivre, qu'Innocent XI s'en remettait, pour se décider, aux décisions de son entourage. Quoiqu'il ne se soit pas, avant son pontificat, occupé de diplomatie, il sait que les rapports de l'Eglise avec les Etats — du Sacerdoce et de l'Empire — ne peuvent se régler par « raisons démonstratives », et qu'il faut rendre à César ce qui lui appartient. Mais dans le cas présent, jusqu'où vont les droits de César? Et pourquoi ne pas permettre de bon gré l'extension de privilèges que tant de papes ses prédécesseurs ont consentis, d'ailleurs sans exclusivité, à la « Fille aînée de l'Eglise » ? De quel côté se trouvent ses obligations de père et de pontife ? Pour étudier un problème, où se mêlent des questions d'histoire et de droit canonique, il a établi une Congrégation spéciale, dite « de la Régale ». C'est d'après la documentation qu'elle lui fournit, que le Pape veut se décider. Les agents accourus du dehors, conseillers de surcroît qui bourdonnent autour

(11) Et. Dejean, *Nicolas Pavillon,* p. 296. — La lettre du P. Ferrier, que nous citons à la suite, est du 18 janv. 1668. Dejean la signale en note p. 299.
(12) Le duc d'Estrées à Louis XIV, 19 juillet 1678.

de lui, le fatiguent et troublent le calme dont il a besoin pour réfléchir et prier. Aussi ne leur accorde-t-il d'audience qu'après leur avoir fait marquer le pas, et le plus souvent à contre-cœur.

Au cours de l'audience, obtenue après cinq mois d'attente par Dorat, le 7 décembre, le Pontife écoute longuement les griefs et les doléances de Caulet; mais il recommande « de ne pas aigrir les choses ». Profitant de ce que l'Église fêtait ce jour-là saint Ambroise, Dorat croit pouvoir insister : « Saint Ambroise et les autres saints ont agi avec une grande force à l'endroit des Grands, et si on ne leur résiste fortement, tout est perdu! » « Cela est vrai, répond le pape avec bonté; et si les rois étaient aussi bien disposés que Théodose, on pourrait agir avec eux comme saint Ambroise. » Jusqu'au bout de l'audience, Innocent XI se tient sur la même réserve; et tout se termine sur ces paroles, seule consolation que Dorat peut, en concluant son récit, transmettre à Caulet : « Qu'il ait bon courage, me dit-il, qu'il souffre de bon cœur et se confie en Dieu » (13). Quinze mois auparavant, Pontchâteau n'avait pas obtenu davantage. Cela ne pouvait suffire à Dorat, prêtre austère et pieux, mais bouillant.

Préparé dès le mois d'août 1678, sitôt après l'échec du premier bref, un second, daté d'abord du 21 septembre, — Dorat, grâce à Favoriti, ne l'ignorait pas, — dormait depuis trois mois dans les cartons du Pape toujours indécis. Il fallait en finir. L'envoi fut effectué à la fin de décembre et remis à Louis XIV par Pomponne les derniers jours de février 1679. Les conseillers du roi y étaient sévèrement traités. Ils porteraient la responsabilité de la damnation probable de leur souverain. Ces conseillers n'étaient pas nommés; mais la menace ne semblait pas viser seulement ceux qu'on avait pu consulter pour préparer l'édit de 1673, les juristes parlementaires, comme Achille de Harlay et Omer Talon, les ministres et l'archevêque François de Harlay. Pour que nul ne s'y trompât, Dorat prit soin de le préciser. Écrivant à Caulet, le 1er mars 1679, il déclare, en une phrase assez embrouillée mais fort claire, qu'un religieux, ami de Favoriti, lui a confié ceci : « Le pape m'a dit entre autres choses qu'il avait dit il y a quelques jours au P. Supérieur du Père Y que ledit Y irait au diable tout chaussé et vêtu et y traînerait le P J avec lui. » Or, d'après les conventions établies entre l'archiprêtre et son évêque, P J désignait le roi de France et Y le P. de la Chaize (14). Dorat a beau ajouter : « Ce sont *ipsissima verba,* mais en une autre langue », on peut se demander s'il s'agit des « propres paroles »... du Pape, de Favoriti ou du religieux son ami. Assurément, sous le coup de l'émotion, un mot vif peut échapper même aux saints. Certains auront peine pourtant à

(13) Lettre publiée par le P. Dubruel, *La Congrégation de la Régale sous Innocent XI,* dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique,* Louvain, 1927, pp. 57-59.

(14) *Ibidem,* p. 63.

se représenter l'austère et doux Innocent XI donnant au supérieur du P. de la Chaize, le grave et légèrement solennel Jean-Paul Oliva, une consigne pontificale en « ces termes exprès ».

Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que, pour transmettre à Paris cette consigne délicate, Oliva usa d'« une autre langue ». La Chaize lui répondit le 3 août :

« Les recommandations que V. Paternité m'a faites avec tant de soin au nom de l'Eminentissime cardinal Cibo et du Souverain Pontife, je les ai reçues avec la plus grande vénération et j'ai rempli ma mission de mon mieux. Il serait vraiment à souhaiter que l'un et l'autre pût voir de près et contrôler avec quelle prudence et quel scrupule religieux le Roi ordonne de peser ses droits et avec quelle ténacité ensuite, quand ils ont été justement établis, il les défend et les protège. »

Puis, à l'intention de ceux qui s'imaginaient que, dans les questions de politique religieuse, il suffisait au confesseur de dire un mot pour que son « royal pénitent » s'inclinât, il répétait ce qu'il avait tant de fois déjà déclaré au P. Oliva :

« On reconnaîtrait sans peine qu'en pareille matière, mon rôle est inutile, surtout qu'il s'agit là de choses qui ne regardent pas du tout mon ministère, et qu'il ne m'appartient pas de toucher aux droits de Régale ni aux privilèges du souverain pouvoir. Je puis seulement affirmer qu'à leur sujet, certains n'ont pas mis assez de sincérité pour en écrire à Rome » (15).

N'importe! Sur ce point, comme sur tant d'autres concernant le P. de la Chaize, la légende sera plus forte que la réalité. Le premier édit promulguant la généralisation de la Régale a beau remonter au 10 février 1673, époque où François de la Chaize était recteur au collège de la Trinité à Lyon et complètement inconnu de Louis XIV, le second, prescrivant certaines formalités juridiques d'enregistrement, a beau dater du 2 avril 1675, alors que le jésuite, arrivé à Paris depuis un mois, tâtonnait pour savoir comment entreprendre son rôle de « conseiller du Roi » et plus encore celui de confesseur; des historiens continueront à imprimer en plein XIX^e^ siècle : « *Il est incontestable* que Louis XIV lança ces deux édits sous l'influence du P. de la Chaize » (16).

Le mois d'août n'était pas écoulé que la Chaize croyait devoir récidiver :

« Je n'ai pu moins faire que de communiquer au Roi la dernière lettre de V. Paternité; vos conseils ne lui ont aucunement été désagréables. Mais, — s'il faut vous confier, pour ainsi dire, à l'oreille la réalité, — tout ce qu'on statuera chez vous sur ces questions ne changera rien ici, car le Roi est entière-

(15) *Gal. 72*, f° 40.

(16) Ainsi fait Michaud, dans *Louis XIV et Innocent XI*, t. III, p. 342. — C'est nous qui soulignons.

ment convaincu de la justice de sa cause... Mon zèle ardent pour les intérêts de la chrétienté fait que je crains vivement qu'on ne leur nuise beaucoup par cette manière si dure dont votre Cour agit avec le meilleur des rois, si fermement attaché à la Religion. J'oserais en effet affirmer entre nous qu'en France toute l'autorité du Souverain Pontife, l'intégrité de la foi et la réforme de l'Eglise s'appuie uniquement sur l'autorité Royale et se maintient par elle. »

Affirmation sans doute audacieuse, mais qui n'était malheureusement pas dénuée de vérité : en trop de milieux alors, la pratique religieuse ne tenait que par l'armature extérieure.

La « manière d'agir si dure » à laquelle fait ici allusion le P. de la Chaize ne concerne pas seulement les deux brefs adressés à Louis XIV, mais aussi « l'offensive épistolaire » — l'expression est de Mgr Vidal — déclenchée par Caulet, à l'instigation de Favoriti et de Dorat, peu de mois auparavant : lettre de récrimination à Louis XIV, le 6 juin, dont l'effet fut désastreux, lettre à l'archevêque de Paris, le même jour, véritable algarade qui n'obtint, comme la précédente, pas d'autre réponse que le mépris, lettre au confesseur lui-même, vers le 20 juin, déplaisante mercuriale, à laquelle le Père avait répondu avec la plus respectueuse fermeté ([17]).

Les manœuvres multipliées alors autour du Pape avaient beau s'entourer de mystère, le bruit, grâce à notre ambassadeur le duc d'Estrées, en était parvenu à Versailles. Elles devaient entraîner sous peu pour Dorat l'interdiction de rentrer en France et la privation de son archiprêtré d'Ax. Elles permettaient au P. de la Chaize d'ajouter, pour le P. Oliva, dans sa lettre du 31 août :

« Nous découvrons chaque jour de plus en plus que rien ne s'oppose autant à une réforme sincère des mœurs, que ceux-là même qui, sous ce prétexte, s'efforcent de promouvoir leurs projets dans la Cour de Rome [projets qui venaient d'être repris et codifiés, le 2 août, dans une longue épître de Caulet à Innocent XI], et que rien ne fait tort davantage au Pape et à son autorité que ceux qui se vantent partout de cette protection pontificale. Plaise au ciel que l'on puisse révéler au Saint-Père ce qui, sur ce point, a été découvert et qui sera publié en son temps pour l'opprobre éternel de ceux que l'on porte maintenant au pinacle et pour la justification de ceux que l'on dénonce avec tant de violence et que l'on voudrait écraser. »

De fait, quelque chose de ces intrigues a été publié de nos jours par Mgr Vidal dans la biographie de François-Etienne de Caulet ([18]). Suite d'abus de confiance véritablement odieux, quand on songe qu'ils s'exerçaient sur un pape âgé de soixante-dix ans et maladif. Pour obtenir « l'offensive énergique » dont rêvaient « nos deux conspirateurs » contre Louis XIV et les régalistes, il leur fallait d'abord, comme s'exprime le savant historien des évêques de Pamiers, « emporter

(17) J.-M. Vidal, *François-Etienne de Caulet*, pp. 512-518.
(18) Pages 506, 519-527. — Cette biographie est le 5e vol. d'un ouvrage considérable sur *l'Histoire des Evêques de Pamiers*.

d'assaut la conscience timorée du pontife ». Pendant des mois, pressé par Favoriti, Dorat n'avait cessé de stimuler Caulet à secouer lui aussi la timidité d'Innocent XI. « Nous nous sommes trop mal trouvés des décisions de la Cour de Rome », écrivait-il le 8 mai 1679. Et deux jours plus tard : « Il me semble qu'il faudrait faire beaucoup de bruit pour empêcher les gens de s'endormir. O mon Père, s'il faut mourir, que ce soit au bruit de la trompette et du canon! » De nouveau le 24 mai : « Si on ne secoue le Pape, le chant des sirènes l'endormira. Encore hier, le P. Lupus me disait : Politique! Tout se fait par politique et crainte » ([19]).

Malgré tant de pressions, à la lettre enflammée que Caulet lui avait adressée le 7 juin, Innocent XI ne peut se résoudre à répondre que par un court billet, louant le zèle du prélat, remerciant Dieu d'avoir suscité ce prêtre fidèle, rempart de la maison d'Israël, et lui promettant de l'aide. Ce pur appui verbal, platonique, exaspère Dorat. Passés les mois d'été, où il s'est faufilé en grand mystère, pour troubler leur quiétude, dans les palais cardinalices des *zelanti*, où il s'est fait l'animateur de multiples réunions clandestines à l'oratoire des Filippini, l'archiprêtre, chauffé à blanc, presse son évêque d'accomplir beaucoup de choses héroïques « sans le conseil de Rome » (3 octobre), par exemple, fulminer, du haut de la chaire, avec le plus de solennité possible, l'excommunication contre toutes les parties adverses, séculières et ecclésiastiques (25 octobre). Il faut agir par nous-mêmes, car « ni Favoriti ni moi n'avons grande confiance dans le Pape. Cependant Favoriti se vante de le forcer à agir et que véritablement, sans lui, ledit Pape n'aurait pas écrit les lettres au Roi, et qu'il ne manquera pas de le presser encore » (11 novembre) ([20]). A l'exemple « de Thomas Becket, qui n'épargnait pas toujours la politique romaine dans ses lettres » (14 février 1680), Dorat l'imite en ce point : « Le Pape n'ose dire son avis dans les choses les plus claires, et s'il le dit, c'est toujours en déclinant vers la douceur, la paix, la patience... Le Pape se décrie dans l'esprit des gens de bien par ses fuites à ne vouloir point s'expliquer » (19 et 21 février). Favoriti s'irritait plus encore, et jusqu'à l'impudence : « Avec toute sa sainteté, confiait-il à Dorat, il ira à la maison du diable, rien ne pouvant mieux damner les gens de cette condition que les omissions. » Il ne cessait lui aussi de pousser son maître — non plus Caulet, mais le Pape — aux actions héroïques : « Après un avertissement à l'Assemblée du clergé de France et au Roi, j'agirais contre ledit Roi et lui ferais voir ou, pour mieux dire, Dieu lui ferait voir si on a droit d'agir contre lui. Je dis tout cela au Pape. Je lui en dis plus qu'à mon père, et ensuite j'ajoute : Vous ferez ce que vous voudrez. Je décharge ma conscience en vous le disant » (5 mars) ([21]).

---

(19) Vidal, *op. cit.*, p. 506.
(20) *Ibidem.*
(21) *Ibidem*, p. 521.

Étrange langage ! On se prend à songer aux réactions qu'il aurait provoquées chez d'autres Pontifes, tant anciens que modernes... Rêve irréel, car parmi leurs plus intimes familiers, aucun n'aurait osé en risquer une syllabe. Sur Innocent XI Favoriti, à l'en croire, avait toutes les effronteries. Ne se vantait-il pas de lui avoir raconté, pour le décider à excommunier Louis XIV, l'histoire d'un saint évêque, nommé Pierre comme le premier Pape, qui justement irrité contre un certain Guillaume, duc d'Aquitaine, dont les mœurs, dans l'usage de ses « droits du seigneur », étaient infâmes, l'avait en pleine église, devant ses vassaux, violemment admonesté ? Il lançait déjà sur le don Juan l'excommunication, quand celui-ci, de rage, tira son épée. L'écartant, très calme, de sa crosse, l'évêque avait achevé sa sentence. « Maintenant, frappe », avait-il dit.

On devine les transes auxquelles de pareils traitements, imposés, à doses savamment calculées, par ces énergumènes, pouvaient réduire un pontife si souvent déprimé. Et pourtant, au lieu de céder, on l'entendait parfois murmurer qu'il avait déplaisir « d'en avoir tant fait jusqu'ici ».

Ce que ces conseillers du Pape auraient voulu, Mgr Vidal l'a établi d'après la correspondance de Dorat et de ses comparses : procéder contre l'archevêque Harlay et La Chaize à coups de censures ; obliger le P. Oliva à rappeler ce dernier, complice de Louis XIV ; menacer les cardinaux de Bouillon, Bonzi et Grimaldi, s'ils ne prenaient le parti du Saint-Siège, de leur arracher la pourpre ; jeter l'interdit sur le royaume de France et délier les sujets de leur serment de fidélité... « Rêves insensés, conclut Vidal, du mystique Dorat et du fanatique Favoriti. »

Ils méditaient aussi d'organiser, d'accord avec Caulet — et sans doute avec l'appui de certains amis de Port-Royal —, une croisade d'évêques pour enlever aux jésuites la direction de leurs collèges et le pouvoir de confesser, et finalement d'obtenir d'Innocent XI la condamnation de cette Compagnie funeste ([22])... Semences de haines qui devaient lever cent ans plus tard.

Le détail de ces cabales, assurément, échappait au P. de la Chaize. Ce qu'il en connaissait par notre ambassade à Rome et par ses amis de Pamiers suffisait à légitimer le jugement sévère qu'il exprimait, le 31 août 1679, au P. Oliva. Ses confidences ne s'en tenaient pas là : à ses plaintes sur le présent, il ajoutait, si le Vatican continuait d'agir « d'une manière aussi dure », des craintes sérieuses au sujet de l'avenir :

« En attendant, je crains vivement qu'ici [en France] on n'adopte une manière de pourvoir aux bénéfices ecclésiastiques, qui nous écarterait pour long-

(22) *Ibidem*, 526-527.

temps du Vatican : on commence en effet, dans nos bureaux, d'accorder des sénatus-consultes ou, comme on dit, des arrêtés qui, s'ils prennent dans l'opinion la place des Bulles, comme certainement ils la prendront, feront que plus personne désormais ne se souciera le moins du monde d'obtenir ces Bulles Jusqu'où pourraient grandir ces germes de compétitions, il n'est pas facile de le prévoir. Que Dieu daigne nous en préserver ! » (23).

Quand il terminait sa lettre par ce vœu, il semble que le Père Confesseur voulait écarter de son pays le risque d'un schisme avec Rome, analogue à celui de l'Angleterre au siècle précédent. Risque — ou présage — obsédant, qui faillit l'année suivante devenir une réalité.

Malgré les instances de La Chaize, en effet, un troisième bref fut expédié le 13 mars 1680 et remis à Croissy en avril. Pathétique, incisif, il rappelait « qu'en France jamais la descendance royale n'avait fait défaut, sinon lorsque les Rois avaient osé, par des nominations irrégulières, abuser des bénéfices ecclésiastiques ». Cette menace qui lui était lancée, de mourir sans postérité, blessa vivement Louis XIV, mais n'eut d'autre effet que de le durcir encore plus. Quand on l'apprit à Rome, le secrétaire d'Etat, Cibo, convint que le ton de certains passages du bref n'était guère paternel, presque tous les cardinaux s'en montrèrent mécontents, Favoriti, qui l'avait rédigé, se défendit de l'avoir le moins du monde inspiré. Innocent XI craignit la rupture. Le roi très chrétien la redoutait aussi. La Chaize intervint une fois de plus. Et au lieu de s'obstiner dans une attitude de rigueur ou de silence, Louis XIV fit rédiger une réponse pleine de respect, dont le ton calme et mesuré fut attribué par le cardinal Cibo à l'intervention du Père Confesseur et de l'archevêque de Paris (24). Un envoyé extraordinaire, le cardinal d'Estrées, frère de notre ambassadeur, fut chargé de la porter au Pape.

*
* *

Une autre initiative de concorde, suggérée à cette époque par le P. de la Chaize, mérite d'être rappelée.

Etudiant en théologie à Lyon, à cet âge où l'on a l'œil vif et la mémoire fidèle, il avait eu connaissance d'une lettre fameuse, adressée en 1653 par le P. Bourgoing, Général de l'Oratoire, à toutes les maisons de sa congrégation, pour les informer de la paix qui s'était conclue avec les jésuites, après « l'éclat » qu'avaient provoqué les dernières discussions sur la grâce. Le texte imprimé s'en conservait encore, au collège de la Trinité, un siècle plus tard. Depuis lors, cependant, l'Oratoire de France avait dû parfois réprimer chez certains de ses membres un excès de sympathies pour Port-Royal. Or,

(23) *Gal. 72*, f° 41.
(24) Pastor, *Geschichte der Päpste*, XIV, 2, p. 859-860.

voici qu'à l'automne de 1678, La Chaize apprend que « les oratoriens, à l'occasion de leur chapitre triennal, ont porté des décrets contre le jansénisme ». Sans retard, il en prévient le P. Oliva ([25]), qui, tout heureux de cette décision, écrit au P. de Sainte-Marthe, alors supérieur de l'Oratoire à Paris, la joie qu'il éprouve : « Cette conjonction d'efforts dans l'amour du Christ, pour la défense de l'Eglise et de ses enseignements, sera d'une grande édification pour le peuple fidèle ([26]). » Et, dans les jours qui suivent, l'un et l'autre Général, chacun de son côté, par lettre spéciale, recommande instamment à ses religieux le respect et la charité mutuelle la plus attentive. Aucune autre rivalité ne doit être tolérée que pour un service plus entier de la majesté divine. En se réjouissant avec le P. Oliva de tous ces événements, le Père Confesseur avait raison de dire qu'il ne pouvait exister « entre ces Pères et nous un lien plus fort de concorde et d'union, qu'un zèle ardent pour la pureté des doctrines » ([27]).

*
* *

Le 7 août 1680, Caulet mourut à Pamiers. Bien moins jansénisant en doctrine qu'instrument inconscient aux mains des Jansénistes, et souvent victime de régalistes outranciers ou maladroits, il n'avait eu d'autre ambition, les dernières années de sa vie, que de devenir, en défendant les droits de l'Eglise, un nouveau Thomas Becket. Moribond, dans un demi-délire, on l'avait vu porter la main droite à son cou et s'écrier : « Pourquoi ne m'enlève-t-on pas cette tête ? Oui, mon Dieu, je veux mourir pour votre peuple... A quoi tient qu'on ne me l'enlève pas ? » Il voulut transmettre aux jésuites de son diocèse, jadis censurés par lui, l'assurance qu'il ne conservait à leur égard aucun mauvais sentiment. Ne disait-on pas que, pour obtenir de Dieu leur résipiscence, il s'était jadis infligé une flagellation de deux mille coups ?

Cette mort, coïncidant avec la mission du cardinal d'Estrées à Rome et les premières assemblées suspectes du clergé à Saint-Germain, marque une période nouvelle, qui n'appartient pas à notre sujet. Les menées jansénistes, sans doute, y continueront en sourdine, mais l'attention y sera retenue surtout par les protestations de prélats, complaisants et inquiets, contre une autorité pontificale qui semble outrepasser le domaine de la foi et des mœurs. Elles devaient aboutir à la fameuse déclaration des « Quatre Articles ».

Le P. Oliva mourra lui-même en novembre 1681. Avant de le laisser disparaître, il n'est pas sans intérêt de constater que cet homme,

(25) 14 octobre 1678. *Gal. 72*, f° 28.
(26) 15 novembre 1678. *Ep. NN. 13*, f° 52.
(27) 30 décembre 1678. *Gal. 72*, f° 30.

dont le regard était largement ouvert sur son temps, universellement loué pour son équilibre intellectuel, choisi souvent par des princes comme arbitre de leurs différends ([28]), accorda toujours au P. de la Chaize une confiance absolue. Outre l'estime qu'il lui témoignait pour son désintéressement et son mépris des honneurs ([29]), il recommanda jusqu'au bout aux Provinciaux de Paris de ne rien décider en matière importante « sans avoir pris conseil du P. de la Chaize, principalement sur les points qui concernent la vie publique et qui sont susceptibles de soulever, de quelque façon que ce soit, l'attention et l'émotion de la Cour ». Il allait jusqu'à déclarer parfois ne pas vouloir lui-même s'écarter de sa manière de voir ([30]).

Habitué, de son côté, à dire sa pensée avec une entière franchise, le Père Confesseur, fort des approbations de son Général, quand il a fait tout le possible pour donner satisfaction aux désirs légitimes d'Innocent XI, ne se soucie plus du reste. On croirait qu'il s'est donné pour consigne le précepte de François de Sales à Madame de Chantal : « Que doit-il vous importer que l'on vous aime ou non ? Que si vous rencontrez des occasions qui vous font sembler qu'on ne vous aime pas, il faut passer outre en votre chemin, sans vous amuser à les considérer » ([31]). Pris à parti *a dextris et a sinistris,* il souffre, bien sûr, d'apprendre qu'on le range parmi les « *pessimi consiglieri Babilonici* » de Louis XIV, dont le Pape, disait-on, s'était plaint au consistoire du 13 janvier 1681. Mais que peut-il contre des informations qui déforment la réalité ?

C'est dans cet esprit qu'il concluait une lettre au P. Oliva le 16 juin de cette même année :

« Je prie Dieu de détourner de notre Compagnie la haine implacable de ceux qui, tandis qu'ils travaillent avec tant d'ardeur à nous nuire et, s'ils le pouvaient, à nous écraser, paraissent si peu se soucier des maux et des dangers qui menacent toute la république chrétienne. ([32]) »

Et de nouveau un mois après :

« Ce que m'écrit V. Paternité dans sa lettre du 17 juin me remet en mémoire ces premiers temps où les hommes apostoliques et les premiers chrétiens étaient considérés comme les auteurs de tous les maux qui accablaient la république romaine, alors pourtant qu'attachés au seul service de Dieu, ils s'appliquaient tout entiers à la propagation de l'Evangile. Il en est tout à fait de même pour nous, surtout en France, où nos Pères, complètement étrangers aux choses séculières ou politiques, dans leurs missions et la prédication du Verbe divin, d'un élan unanime s'appliquent en premier lieu à la conversion des hérétiques;

(28) *Epp. NN. 9,* p. 4.
(29) Au P. de la Chaize, 25 mai 1678, *Epp. NN. 44,* f° 329.
(30) Au P. de Verthamon, prov., 10 déc. 1680 et 10 mars 1681, *Franc. 8,* f° 348 et 356; et au P. Collet, nouveau prov., 8 et 10 mars 1681, *Gal. 42,* f° 127 et *Franc. 8,* f° 356.
(31) *Œuvres,* éd. d'Annecy, t. XXI, p. 188.
(32) *Gal. 72,* f° 70.

et néanmoins, je ne sais par quelle sombre jalousie de l'ennemi du genre humain, ils sont dénoncés comme les auteurs de tous les maux et comme entièrement dévoués aux intérêts séculiers. (33) »

En comparaison de ces calomnies qui s'acharnaient contre ses confrères, et tendaient à discréditer son Ordre tout entier, que lui importaient les attaques contre sa personne ? Sans parler des libelles ignobles, parfois immondes, publiés le plus souvent de l'autre côté du Rhin, d'ordinaire à Cologne, et qui ne méritent que la boîte aux ordures, il fut plaisanté, chansonné à Paris de façon fort diverse. Sottises bien souvent :

Dieu fit Louis le Grand, puis il se reposa.
Il ne s'en tint pas là,
Dieu fit aussi La Chaize
Et puis se reposa beaucoup plus à son aise...

Quand le Confesseur royal entendait ces « madrigaux » ou lorsqu'il trouvait dans son courrier un pamphlet de 56 pages intitulé : *Le Prince assis sur une chaise dangereuse,* souriait-il ou haussait-il les épaules ? On ne sait, mais il n'avait garde de se fâcher.

On lui reprochait notamment, dans ses allures à la Cour, un air de mystère. Les charges que le P. de la Chaize remplissait auprès du roi lui faisaient de la discrétion une loi rigoureuse. Dans un milieu où les mots les plus innocents étaient enregistrés, répétés, commentés, interprétés selon l'humeur de chacun, plus qu'ailleurs le silence lui paraissait d'or. Tout à l'inverse des nouvellistes bourdonnants qui, à peine informés du moindre racontar, s'en vont, pour se donner de l'importance, chaque fois « sous le sceau du secret », le colporter à tous les échos, le fidèle conseiller gardait inviolablement pour lui seul tout ce dont il avait reçu la confidence. Plus d'une fois, sur les questions épineuses qui divisaient alors les esprits — Régale, autorité du Pape et surtout jansénisme —, certains lui posaient une question insidieuse ou, plus habiles, risquaient en sa présence une réflexion pour voir comment il réagirait. La Chaize faisait mine de ne pas comprendre : non, vraiment, il ne savait pas, personne ne l'avait mis au courant. Au plus fort de la discussion sur les « Quatre Articles », l'archevêque de Reims, Maurice Le Tellier, vexé de l'insuccès d'un piège de ce genre, ne put se retenir, non pas peut-être en face, de le traiter d'esprit médiocre et d'ignorant. Dans une dépêche du 31 août 1682, le chargé d'affaires, Lauri, rapporte tout net qu'il traita le Père Confesseur *di asino e di bestia.* Le mot ayant été lancé devant un groupe assez nombreux, Louis XIV ne tarda pas à le connaître et tout de suite exigea des excuses. Le Tellier s'y refusa d'abord ; mais comme c'était sous peine d'être exclu de Versailles et contraint à la résí-

(33) 14 juillet 1681. *Gal. 72,* f° 71.

dence dans son diocèse, il finit par s'y résoudre, souligne malicieusement Lauri, « *non senza far violenza al proprio naturale* ». Mais lorsqu'en octobre et novembre suivants, la Cour vint à Fontainebleau, on remarqua que Monsieur de Reims estima prudent de ne pas y paraître ([34]).

*
* *

Tels furent, au sujet du jansénisme, durant les premières années passées par le Père Confesseur à Paris, le résultat de ses cris d'alarme : Rome mieux éclairée et mise en garde contre des agissements dépourvus de loyauté.

Le P. de la Chaize se retrouvera aux prises avec les dévots de Port-Royal, quinze et vingt ans plus tard, lorsque Quesnel décevra la confiance de ses confrères oratoriens. Mais jusque dans ces pénibles démêlés, on ne discernera en lui aucune humeur partisane, aucun esprit de secte. Indulgent aux personnes, il restera toujours, tel que le décrit Saint-Simon, « d'un bon caractère, juste, droit, sensé, doux et modéré, fort ennemi de la délation, de la violence et des éclats ». Tant qu'il eut souffle de vie, il s'opposera à la destruction du Port-Royal des Champs ; et ce projet, résolu par d'autres depuis de longues années, ne s'exécutera qu'après la disparition du confesseur. Lorsque Louis XIV, en apprenant sa mort, s'écriera « devant tous les courtisans » : « Il était si bon que je le lui reprochais quelquefois, et il me répondait : Ce n'est pas moi qui suis bon, mais vous qui êtes dur », — « propos qui se répandit promptement » à Versailles ([35]), — sans doute les discussions que le roi avait échangées sur Port-Royal avec son conseiller spirituel n'étaient pas absentes de sa pensée. Et cela suffirait à confirmer le mot de Voltaire, à propos de « querelles » religieuses concernant Quesnel, qu'« avec le P. de la Chaize, homme doux, les voies de conciliation étaient toujours ouvertes » ([36]).

Lyon-Fourvière. Georges GUITTON, S. J.

---

(34) Lauri au card. Cibo, 31 août et 2 novembre 1682. Pastor, *op. cit.*, p. 889, et Bojani, *op. cit.*, 3e partie, p. 136.
(35) *Mémoires de Saint-Simon*, éd. des Grands Ecrivains, t. XVII, p. 45-52.
(36) *Siècle de Louis XIV*, chap. 37, *Du Jansénisme*.

La théologie trinitaire de Ruusbroec

Dans certains milieux il est de bon ton d'admirer Ruusbroec — ne l'appelle-t-on pas l'Admirable ? — mais on ne peut pas toujours dire que cet émerveillement soit en proportion directe avec la connaissance qu'on a de ses œuvres. Il est vrai que la langue dans laquelle elles furent écrites n'est accessible qu'à un petit nombre de lecteurs. Et nous ne voyons pas très bien comment on pourrait traduire sans la trahir une pensée aussi dense, qui s'est exprimée dans une prose d'une vigueur et d'une solidité toute personnelle. Le sérieux et la valeur de cette théologie mystique sont avant tout fondés, comme il l'affirme lui-même, sur les grâces que le voyant de Groenendael a obtenues du Seigneur, mais presque autant, au moins à notre point de vue humain, sur la doctrine saine et profondément dogmatique, qui lui permit de décrire son expérience mystique avec la précision et l'ampleur d'un génial théologien.

La première et principale réalité qui soutient sa pensée et sa vie, c'est Dieu, l'Un et Trine. La Trinité devient de la sorte pour lui une vraie « catégorie de sa pensée théologique et mystique » ; nous dirions même de sa pensée philosophique. Sa théologie de la Trinité informe sa conception du monde créé. Elle détermine son anthropologie et sa psychologie de l'homme, et enfin, comme il est naturel, sa doctrine de la grâce et de l'expérience mystique. *Il nous semble que personne n'a compris comme lui cette vérité primordiale que tout a été créé à l'image même de Dieu.*

C'est pourquoi un exposé de la théologie trinitaire de Ruusbroec présente un double intérêt. Car elle est indispensable pour bien comprendre sa notion de l'homme, et surtout ses vues sur la vie mystique. Mais en plus elle possède un charme spécial, vraiment unique. Nous y découvrons en effet une spéculation sur la Sainte Trinité, qui, tout imprégnée qu'elle soit de l'effroi devant les abîmes du mystère divin, ose cependant avec une calme assurance témoigner de sa familiarité de fils adoptif de Dieu. C'est à l'exposé et à l'étude de cette théologie trinitaire que le R. P. Albert Ampe a consacré le premier volume des trois qu'il entend écrire sur la Mystique du grand reclus de Groenendael (1).

Dans ce « ternaire vertical », cette triple stratification qui, du monde stellaire à l'homme et de l'homme à Dieu, traverse tout l'être : essence, nature et activité (wesen, natuere ende werc), nous reconnaissons de prime abord les trois grands concepts thomistes : essentia, natura et actus. Cependant dans le contexte de Ruusbroec ces mêmes concepts, surtout dans l'opposition de l'essence à l'activité, de l'unité simple et fondamentalement réelle (weselijcke eenicheit, in onwisen, isticheit) à la diversité modale de l'unique agir (werckelijcke eenicheit in wisen), obtiennent un sens et comme une profondeur toute nouvelle, imprégnés qu'ils sont des meilleurs éléments du néo-platonisme des Pères grecs. Nous y retrouvons en effet la juxtaposition centrale du « Τὸ ὄν » et du « Τὸ ἕν » de Plotin ; nous y reconnaissons surtout la distinction fameuse entre l'« οὐσία » de Dieu et ses « ἐνεργείαι ». Si souvent mal comprise en Occident, elle se retrouve chez plusieurs Pères grecs et, après Grégoire Palamas, ce qui n'est pas pour tous une recommandation, dans une grande partie de l'Orthodoxie orientale. Quoi qu'il en soit, il semble d'après le R. P. Ampe que

(1) A. Ampe, S. J., *De grondlijnen van Ruusbroec's drieëenheidsleer als onderbouw van den zielsopgang.* Coll. Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf, XI. Tielt, Lannoo, 1950, 25 × 16 cm., 230 p.

la distinction de Ruusbroec entre la « wesen » et les « wercen » ou « wisen » en soit une imitation plutôt « occidentalisée », en tant qu'il la place dans notre mode de concevoir Dieu, et non plus immédiatement dans l'Etre divin lui-même.

L'essence est avant tout l'unité (weselijcke eenicheit), non pas dans un sens tout statique, comme figé par une référence trop exclusive à la forme intentionnelle d'une perfection ontologique, mais comme un centre, suprêmement réel (die *isticheit* Gods), infiniment simple (wiseloes), lourd et plein d'une activité prête à sourdre.

Du cœur même de l'être jaillit indéfectiblement son activité fondamentale. Mais dans cette expression de soi-même, cette « ex-sistentia », comme le disait déjà Richard de Saint-Victor, notre esprit découvre différents moments dialectiques, qui structurent l'unité de cet agir profond. Le premier est la tension même de l'être à l'acte ainsi qu'une conscience émergeant de ses virtualités les plus cachées. C'est la nature. Cette tension enfin se détend dans une activité multiple selon des modes différents (werc in wisen). Mais cette sortie de soi-même ne peut ainsi se terminer dans ce qui ne serait que l'écoulement de soi. A chaque moment dialectique de la descente de l'être vers la multiplicité de l'action, l'être est travaillé par un mouvement en sens contraire, où il se retrouve constamment et se renouvelle. La nature n'est tension vers l'acte que parce qu'en même temps elle reste intériorité unifiante. Ainsi l'activité ne reste une dans la diversité de ses manifestations (werckelijcke eenicheit), ne garde sa plénitude et sa fraîcheur que parce qu'au même instant dans un mouvement montant, qui ne supprime jamais la descente, mais lui reste sans cesse opposé dans la tension bipolaire de deux moments dialectiques, cette même activité se raccroche au repos (in raste), au vide plénier de la simplicité essentielle (wiseloese ledicheit) et à la jouissance (ghebruken) de ses sources les plus intimes dans un contact et un retour assidu (weder-vloeijende gherinen). Dans ce flux et ce reflux qui traverse tout être doué d'esprit, dans cette respiration ontologique qui l'anime, nous reconnaissons les grands moments dialectiques du néoplatonisme : l'unité de départ, la « μονή », l'expression dans l'acte, le « πρόοδος » et le retour dans la perfection finale, l'« ἐπιστροφή » ou la « τελείωσις ».

Au cœur de sa mystique nous trouvons chez Ruusbroec ce même mouvement. C'est lui qui commande son interprétation théologique du grand mystère d'un Dieu en trois personnes. Non seulement Ruusbroec suit le déploiement divin des Personnes de son point de départ dans l'unité infiniment simple de l'essence divine, « le trône de la Trinité et le siège de Dieu dans sa majesté paternelle », jusqu'à l'expansion active en trois Personnes, qui toutes trois se replient ensuite « dans l'unité de l'Esprit » et se retrouvent dans la richesse unifiante de leur essence commune, mais chaque Personne divine est comme animée et soutenue par ce même mouvement d'expansion et de recueillement, image suprême de notre vie mystique. Chaque Personne reste d'abord cachée dans l'essence et la tension même de la nature, pour se révéler ensuite dans l'activité notionnelle, qui la pose en opposition de relation avec les autres, et retrouver finalement son unité commune et éternelle en se « perdant » dans les profondeurs de l'essence. Succession chronologique pour notre esprit morcelant, mais, en soi, tension dialectique d'une vie surabondante dans la réalité du mystère trinitaire.

Il nous est évidemment impossible de retracer ici, à la suite de l'étude patiente et détaillée des textes qu'a faite le R. P. Ampe, tous les aspects de cette pensée, qui jamais ne se cantonne dans l'abstrait. Le plan de son travail était d'ailleurs tout trouvé. On pourrait difficilement en suivre un autre. Après un chapitre d'introduction sur la perspective trinitaire de Ruusbroec, notre auteur passe d'abord à l'étude de l'essence divine (Het « Wesen » Gods) ; en-

suite il traite dans les deux chapitres suivants de la nature divine, comme fondement de l'expansion trinitaire (« Die Natuere Gods » als Drieëenheidsgrond), et de son expansion active en trois Personnes (De Personen in God), pour terminer par le retour de ces Personnes à l'unité de leur essence (Het « Inkeeren » der Personen in hun « Wesen »).

Il nous suffira de souligner dans cette brève chronique les points essentiels de la doctrine de Ruusbroec qui nous semblent devoir enrichir et éclairer davantage notre connaissance du mystère trinitaire.

En véritable occidental, pour nous servir de la typologie classique, sinon un peu simple du P. de Régnon, Ruusbroec s'inspire avant tout du schème latin. Dans l'exposé du dogme de la Trinité il prend son point de départ dans l'unité de nature en Dieu, son essence, comme il dirait (weselijcke eenicheit). Cette unité d'essence, dans le calme éternel d'un Etre qui se suffit à Lui-même, est cependant la plénitude même de la perfection divine, comme bouillonnante de forces et de possibilités de communication dans l'Amour (weselijcke Minne). C'est un abîme (afgrondighe wesenheit), où l'âme mystique ainsi que les Personnes divines se perdent (failieren), comblées (bevaen) qu'elles sont par une richesse profonde et pure (weselijcke bloetheit, ledicheit, grondelose simpelheit). C'est un désert (woestine), et comme un immense tourbillon (wiel) de forces divines. Ce sont d'éclatantes ténèbres (eenvuldigh licht, afgrondighe claerheit, demsterheijt der Godheit), où le regard est aveuglé « comme les yeux d'une chauve-souris devant la clarté du soleil ».

Cette « unité essentielle », non encore différenciée (in onwise) est le point de départ ainsi que le point d'arrivée (le « τέλος » de Plotin) de l'activité notionnelle de l'être trinitaire. Ce mouvement d'expansion et d'intériorité est structuré, si l'on peut s'exprimer ainsi, d'après la « théologie des prépositions » du schème trinitaire grec (« ἐκ » Πατρὸς « διὰ » τοῦ Ὑιοῦ « ἐν » τῷ Πνεύματι ἁγιῷ) qui est d'ailleurs fort semblable au mode par lequel la Trinité Elle-même S'est révélée dans l'Ecriture. Le Père est ainsi le point de sortie des profondeurs « essentielles » vers l'activité notionnelle dans laquelle se répand sa fécondité paternelle, de la « onwise » aux « wisen », qui désignent les modes d'existence des Personnes divines. Ainsi l'Esprit, comme lien d'unité des Personnes (band der eenicheit) en est comme le point de rentrée. C'est dans l'unité de l'Esprit (in eenicheit des Gheestes) que les Personnes remontent continuellement à leur source commune. Le Fils au contraire se situe en plein milieu de ce mouvement, de cette vie si intense qu'elle doit se condenser pour ainsi dire dans les Personnes éternelles, qui la supportent. Il est Image révélatrice de la substance cachée du Père, et Image si parfaite que c'est la beauté divine elle-même qu'on y contemple. Devant cette beauté peut éclore l'Amour divin, qui se termine dans le don du Père et du Fils, le Saint-Esprit. Le Fils est ainsi, de toute éternité et dans sa divinité même, le Médiateur unique, l'axe qui porte cette « circulatio » divine, qu'aimaient tant les Pères.

Nous pouvons maintenant exposer davantage le rôle propre du Père et de l'Esprit dans cet « exitus ad multiplicitatem » et le « reditus ad unitatem » de cette «circulatio » divine. Nous avons vu comment la nature est la poussée d'amour vers l'agir, le besoin vital et conscient de se répandre en une fécondité ineffable (levende vrochtbaere eenicheit). Ainsi elle est la source de l'activité notionnelle, des processions éternelles (eewighe uutganghe). Elles les contient et continue à les posséder dans un contact continu (ute-vloeyende gherinen). C'est pourquoi elle est « trine », et non pas trois (« drieheit », et non pas « drie »). En elle reposent en effet leurs propriétés personnelles (« persoenlicheit » et non pas « personen », « eyghendom » et point encore « eyghenscape »).

Cette fécondité de la nature la rapproche du Père sans l'identifier évidem-

ment avec la génération éternelle du Fils, en tant que celle-ci est activité notionnelle du Père. Elle est le principe de génération parce que principe d'activité. Mais le Père est Celui qui, en elle, engendre éternellement son Fils. Ainsi Ruusbroec pourra nommer la nature : unité paternelle (vaderlijcke eenicheit). Le Père en effet, comme le voyait si bien toute l'antiquité chrétienne est l'« initium et principium omnis divinitatis », l'« anbeghin alre Godheit ». En d'autres termes, l'actualisation de la fécondité de la nature divine appartient en propre au Père et non pas à la nature. Toute activité en effet est nécessairement rapportée à la personne — « actus sunt suppositorum » —, et en plus dans la Trinité seules les Personnes supportent l'activité notionnelle qui les oppose et en même temps les constitue. Ainsi, avant même l'actualisation des relations d'oppositions (die eyghenscape) entre le Père et le Fils, Ruusbroec découvre dans la nature divine le « sein paternel » (die scoot des Vaders), le dynamisme propre au Père, latent dans l'unité féconde de la nature divine. C'est ce qu'exprime la formule admirablement frappée : « Die natuere es vrochtbaer, vaderlijcheit ende vader » : la nature est féconde, elle est « paternité », elle est Père.

Nous disions plus haut comment dans l'unité de l'Esprit (in eenicheit des Gheestes) les deux autres Personnes, et avec elles, l'Esprit en tant que Personne divine, retrouvaient le repos et l'unité dans le retour amoureux vers leurs perfections communes. Ici aussi nous croyons découvrir une interprétation théologique de la procession de l'Esprit, dont la profondeur et en même temps les richesses d'application pour le dogme et donc aussi pour la mystique nous semblent plutôt oubliées et perdues.

L'Esprit est nommé la flamme (die voncke), le doigt de Dieu, comme principe d'exécution et d'activité divine (die vingher Gods), le baume et l'huile divine, et enfin avant tout l'Amour (salve, olie ende Minne). C'est pourquoi il est le lien d'unité des Personnes divines (die band der eenicheit).

Le Fils en effet est l'Image parfaite du Père. Il est la Sagesse engendrée, dans laquelle le Père connaît le Fils et le Fils le Père (siene ende wedersiene). Dans cette même Sagesse ils se contemplent comme Personnes divines, égales en majesté, et donc unes. Ils voient leur unité commune reposer dans la fécondité de la nature divine, dont ils émanent, fécondité dans laquelle ils aperçoivent en plus les virtualités encore cachées de leur amour. Cet aspect de la « benevolentia » divine reste encore toujours un acte essentiel, mais possédé différemment par le Père et par le Fils. En même temps nous y reconnaissons cet aspect d'unité naturelle des Personnes si cher à Ruusbroec. La personnalité de l'Esprit et non pas encore sa Personne (« persoenlicheit » et non pas « persone ») repose dans cet appel à l'amour que le Père et le Fils reconnaissent avec bienveillance dans leur bonté essentielle (weselijcke Minne). C'est la « verborghen willighe gheestelijcheit » : expression difficile à traduire et qui veut rendre cette poussée de l'Esprit vers l'amour avant toute différenciation.

Ainsi l'Esprit n'est pas le « mutuus amor » du Père et du Fils. Cet amour mutuel n'en forme que le fondement essentiel. L'Esprit n'est formellement Personne que dans son opposition de relation de « Condilectus », où nous retrouvons la formule chère à Richard de Saint-Victor. Il est l'Aimé dans lequel le Père et le Fils déposent amoureusement leur complaisance. Il est donc le fruit, le don et le gage divin et personnel de leur amour. Posé par le Père dans et par la Sagesse du Fils, il découle des deux (uutvloeyende) et en émane comme leur spiration (gheesting) commune. Ainsi nous retrouvons le « προόδος », l'acte dans son expression notionnelle et libre parce que totalement spontané et volontaire, l'« amor » fondé sur la « benevolentia » mutuelle, et s'achevant dans une « complacentia » unifiante.

En effet une fois posé de la sorte comme Personne, l'Esprit possède chez Ruusbroec une double fonction, trop souvent oubliée dans les exposés classi-

ques de la Trinité. Il est en effet le principe de retour à l'unité divine, ainsi que le Père en était comme le principe de sortie. Sur le plan notionnel d'abord il s'oppose aux deux autres Personnes comme le fruit et le don de leur « complaisance » dans leur perfection commune. En sa Personne le Père et le Fils sont attirés et retrouvent pour ainsi dire en Le dépassant leur unité de nature. C'est pourquoi il est l'Amour notionnel et actif des Personnes divines, leur « werckelijcke Minne ». Mais dans un second mouvement ultérieur ce premier retour se dépasse lui-même. Attirées, comme fascinées par l'éternelle Bonté de leur essence profonde, les trois Personnes remontent plus haut encore à leur unité essentielle. L'activité des Personnes s'élève donc par la Personne de l'Esprit du plan notionnel au plan essentiel dont elles étaient sorties, pour se perdre dans l'essence abyssale de l'Amour divin, de la « weselijcke Minne ». Il est curieux de noter que Ruusbroec voit ce retour sous un aspect qu'il faut bien appeler « mystique ». Les Personnes divines elles-mêmes, plus intensément encore que l'âme mystique, subissent (liden) dans l'Esprit cette suprême attirance de leur essence éternelle; elles sont comme « suspendues » dans une jouissance immédiate (hanghen natuerlijcke ende ghebrukelijc in dat selve wesen) à cette plénitude de perfection. « Elles sont prises par ce tourbillon divin » (verwielen inden ghebrukene), possédées (bevaen; onwise beveet wisen) et comme « informées » (over-formt) par leur essence. Dans ce moment final de complaisance infinie elles comprennent leur être essentiel (hun watheid) et réalisent leur unité absolue sans jamais perdre cette distinction primordiale et cette opposition dans les processions actives dont elles sont sorties. Cependant dans cette même perspective mystique Ruusbroec ose dire qu'à ce point précis où elles se perdent (verlorenheit) dans leur essence, « daer en es noch vader, noch sone, noch heilegh gheest, noch gheenre creatueren », il n'y a plus Père, ni Fils, ni Esprit Saint, ni aucune créature.

Et voici fermé ce cercle de feu. *Deus caritas est.* Il est Amour, plénitude d'Amour, qui repose dans les profondeurs de l'Etre divin, s'exprime dans la fécondité éternelle du Père, retrouve sa parfaite Image et sa révélation totale dans le Fils et retourne enfin dans l'unité de l'Esprit aux sources mêmes de sa puissance d'expansion. Océan d'Amour divin dont le flux et le reflux se propage en larges vagues de fond à travers l'immense éternité divine avant de toucher par la création et la grâce les rives lointaines de notre terre.

On sera reconnaissant au R. P. Ampe d'avoir poursuivi à travers les mille sentiers d'une pensée si vivante et si riche, qui jamais ne se laisse emprisonner dans une formule, cette vision trinitaire d'un grand mystique et d'un grand théologien. Le travail était délicat. L'œuvre reste quelque peu touffue; on y perçoit encore trop le travail de recherche. Mais ceci n'enlève en rien au mérite même d'une telle entreprise (2).

Qu'il nous soit permis de formuler un souhait. La « Ruusbroec-Genootschap » d'Anvers ne pourrait-elle, après tant d'années d'études collectives, envisager une nouvelle édition de l'œuvre du mystique brabançon ? En face du texte original et irremplaçable de Ruusbroec, dont on attend toujours l'édition critique définitive, on pourrait placer une traduction précise dans une des grandes langues européennes. Ou peut-être serait-il encore beaucoup plus simple, et en même temps plus universel, d'éditer ensemble le texte néerlandais et la traduction latine admirable et très soignée qu'en a faite Surius. Un commentaire discret et substantiel pourrait aider le lecteur. Ainsi tous seraient en état de puiser à la source même.

P. Fransen, S. I.

---

(2) Sous forme d'appendice l'auteur a ajouté à la fin de son étude un résumé assez détaillé de ses conclusions, en latin.

La Pastorale des Sacrements (1)

Une assemblée plénière de l'épiscopat français s'est tenue le 3 avril 1951. Trois autres se sont tenues de 1906 à 1907 pour régler la situation de l'Eglise en France, après la loi de séparation. Puis il faut remonter jusqu'au concile national de 1811, sous Napoléon Ier. C'est dire que la réunion du 3 avril est d'une très grande importance. Le but en était de régler un grave problème d'apostolat. A lire la teneur des prescriptions, on s'aperçoit que, par delà les frontières françaises, le document garde valeur. Sans aucun doute la déclaration ne vaut que pour les diocèses dont les chefs l'ont signée; mais il y a un énoncé de principes valables pour toute la chrétienté. Cette note voudrait les proposer en bref.

I. Sur le champ de l'apostolat se meuvent des hommes et des groupes qu'animent des conceptions fort divergentes.

Il y a les « rigoristes ». Ils veulent qu'on réserve les sacrements aux vrais « fidèles » : pas de baptême sans garantie sérieuse d'éducation chrétienne; pas de première communion pour ceux qui ne sont pas vraiment instruits; pas de mariage religieux pour ceux qui ne sont pas sincèrement décidés à fonder un foyer chrétien. N'être pas sévère en cette matière, c'est organiser une dévaluation des sacrements et de la religion chrétienne.

Il y a les « accommodants ». Ils ne veulent pas qu'on éteigne la mèche qui fume encore et prétendent qu'il faut donner les sacrements à ceux qui les demandent; les refuser, c'est augmenter l'armée de ceux qui en veulent à l'Eglise et c'est aussi ne pas tenir compte des difficultés dans lesquelles se débattent les faiblesses humaines...

Les « Individualistes » renforcent les accommodants : car tout individu chrétien, de par son baptême, a droit aux sacrements. S'il a le minimum de dispositions requises, à quel titre les lui refuser ?

Mais aussitôt les « Défenseurs de la Communauté » se dressent. Il y va en ce moment du prestige de la Chrétienté, de la Communauté chrétienne. Impossible de l'avoir et de le garder si ce n'est par le fait de communautés ferventes. Les individus médiocres qu'on admet aux sacrements, compromettent gravement le bon renom chrétien. On peut donc les négliger.

Une cinquième colonne est décrite par le rapport présenté à l'épiscopat : les partisans de l'Action. La réception — ou l'administration des sacrements — est sans grande importance à présent. Ce n'est pas cela qui réalisera la reconquête du monde. A la place du sacramentalisme et de la liturgie, ce qu'il faut : c'est l'Action et la Charité.

A quoi les « Liturgistes » répliquent qu'il sort une puissante force d'attraction de toutes les communautés liturgiques ferventes.

II. Le document de la Hiérarchie ne s'applique pas à les départager, louant ceux-ci, blâmant ceux-là, cherchant une solution moyenne où tout le monde trouverait un peu son compte. Il veut tracer un programme d'« *évangélisation sacramentelle* » et il le fait en trois points.

---

(1) *Directoire pour la pastorale des sacrements à l'usage du clergé.* Adopté par l'assemblée plénière de l'épiscopat pour tous les diocèses de France. Coll. « Questions pastorales », 5. Paris, Union des Œuvres catholiques de France, 1950, 22 × 15 cm., 56 p. Prix : 60 frs franç.

1. *Il faut « enseigner », éclairer, ceux qui demandent les sacrements.*

La liturgie rend perceptibles aux sens les vérités de la foi. Il faudra qu'on aide les fidèles à les percevoir. La réception des sacrements s'accompagnera toujours d'une catéchèse inspirée, concrétée par les rites; on ne se contentera jamais de les administrer; on préparera à leur réception, afin que le fidèle sache ce qu'il fait et ce qui se passe.

2. *Il faut former la conscience de ceux qu'on admet aux sacrements.*

Tout sacrement présuppose une attitude intérieure personnelle; il faut la provoquer — ce qui n'est pas l'affaire de quelques minutes. Même les « habitués » des sacrements doivent être l'objet d'éducation continuée, pour qu'ils ne sombrent pas dans une routine appauvrissante. Cette formation devra s'adapter aux états d'âme si divers des pratiquants et des non-pratiquants. Tout curé attentif a pu se rendre compte des multiples nuances qui distinguent les non-pratiquants les uns des autres. On ne peut se comporter de façon identique avec tous.

3. *Il faut éveiller aux responsabilités apostoliques ceux qui fréquentent les sacrements.*

Le document reproche à certains fervents de l'Action catholique d'avoir orienté les âmes plus vers l'Action que vers la vie sacramentelle; d'avoir mis en opposition quelquefois l'aspect religieux et l'aspect propagandiste du christianisme; d'avoir ainsi succombé à la tentation d'un activisme naturaliste.

La vie sacramentelle n'est pas opposée à l'Action, mais source d'Action, obligation surnaturelle à l'Action.

Les orientations générales décrivent le point de vue où s'est établi l'épiscopat pour édicter des règles pratiques. Celles-ci ne sont évidemment valables que pour leurs diocèses. On pourra les lire dans la brochure que nous signalons. Sans les tenir pour une règle à suivre, on aura tout profit à en prendre connaissance. Elles sont fort éclairantes, inspiratrices, très sages. On ne peut que souhaiter que ceux qui sont tenus par elles, les observent. Aux autres, elles ouvriront de très fécondes perspectives.

Le directoire prouve aussi que le mot de l'Apôtre est toujours esprit vivant et non lettre morte : « *Posuit Deus episcopos regere Ecclesiam* ».

L. De Coninck, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours de S.S. Pie XII à l'Académie Pontificale des Sciences, du 22 novembre 1951, sur les preuves de l'existence de Dieu à la lumière des sciences naturelles modernes. — (Texte italien : *L'Osservatore Romano* du 23 novembre 1951, p. 1-2 ; trad. franç. de *La Documentation catholique*, 16 décembre 1951, col. 1537-1550).

Parmi les actes du Saint-Siège, un discours à une Académie n'occupe pas le rang le plus élevé. Cependant, on aurait tort d'interpréter ce discours comme une allocution du « genre académique ». Le Saint-Père y parle avec précision. La valeur religieuse de la vraie science est mise en lumière sans qu'il y ait la moindre confusion entre les domaines respectifs du savant, du métaphysicien, du croyant.

Expérience et raisonnement. — Dans les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, et notamment dans les « cinq voies » de saint Thomas, le pape distingue le point de départ expérimental et l'argument rationnel. A trois reprises, le pape reviendra sur cette distinction. La preuve traditionnelle n'est pas *a priori* ; Dieu est connu *per ea quae facta sunt*. Et la science ne peut intervenir que dans la saisie du point de départ expérimental. (Bien entendu, on forcerait la portée de cette thèse si l'on interdisait à la science toute élaboration des faits observés).

La science enrichit certains points de départ. — Parmi les cinq voies, deux surtout retiennent l'attention du Saint-Père, la première et la cinquième. Celle-ci, appuyée sur *l'ordre du monde*, aura un fondement de plus en plus vaste au fur et à mesure des progrès scientifiques : une science qui réussit est une science qui voit de mieux en mieux l'unité de l'univers. Un progrès analogue est possible en ce qui concerne la première voie. Et c'est ce qui se produit à notre époque. *Le fait du changement* apparaissait déjà au niveau de l'expérience quotidienne ou d'une science primitive. Le progrès scientifique y ajoute d'abord de multiples modifications physiques et chimiques ; elle reconnaît ensuite la présence de pareilles modifications même dans les astres, ceci contrairement aux opinions d'autrefois. Puis, la science pénètre le monde microscopique, la sphère électronique ; et partout, ce que l'on avait cru immuable se révèle en mouvement continuel.

Un argument « en partie nouveau ». — Mais la première voie s'enrichit d'une autre façon, qui fera l'objet du reste du discours : il s'agit du vieillissement du monde et de son commencement temporel.

Le vieillissement. — « Il y a cent ans, spécialement après la découverte des lois de la conservation, on admettait encore la réversibilité des processus naturels ; et dès lors, selon les principes de la stricte causalité ou plutôt de la stricte détermination de la nature, on estimait possible un continuel renouvellement et rajeunissement du cosmos. Mais depuis, grâce à la loi de l'entropie, découverte par Rodolphe Clausius, on a su que les processus spontanés de la nature sont toujours accompagnés d'une diminution de l'énergie utilisable : ce qui,

dans un système matériel clos, doit conduire finalement à la cessation des processus à l'échelle macroscopique ». Le pape sait bien que certaines hypothèses s'efforcent d'épargner à l'univers ce destin fatal; mais ces hypothèses sont « parfois trop gratuites », tandis que la prévision de la mort du cosmos « se base au contraire sur l'expérience scientifique positive ». Une conclusion du même genre se retrouve dans la recherche des énergies solaires et stellaires. L'origine de ces énergies réside en fin de compte dans une perte de masse. Que l'on songe à la perte de masse qu'éprouvent les noyaux d'hydrogène lorsqu'ils s'unissent pour former un noyau d'hélium. Une chose analogue se vérifie dans tous les processus radioactifs.

Le commencement temporel. — Mais puisque le monde vieillit irrémédiablement, le regard se tourne spontanément vers le passé. « A mesure qu'on recule, la matière se présente toujours plus riche d'énergie libre et théâtre de plus grands bouleversements cosmiques. Ainsi *tout semble indiquer* que l'univers matériel a pris, en des temps finis, un puissant élan initial, chargé comme il l'était d'une incroyable surabondance de réserves énergétiques, en vertu desquelles, rapidement d'abord, puis avec une lenteur croissante, il a évolué vers l'état actuel ». Et le pape pose deux questions : « La science est-elle en mesure de dire quand ce puissant commencement du cosmos a eu lieu ? Et quel était l'état initial, primitif, de l'univers ? »

Pour répondre à la première question, la science dispose de plusieurs voies, assez indépendantes l'une de l'autre et pourtant convergentes. Ce sont : l'éloignement des nébuleuses spirales (dû à l'expansion de l'univers, découverte par M. le chanoine Lemaître), l'âge des substances radioactives terrestres, l'âge des météorites (auxquels on attribue généralement une origine interstellaire), la stabilité des systèmes doubles et des amas d'étoiles. Ces quatre méthodes aboutissent à des résultats qui concordent quant à l'ordre de grandeur : le monde qu'étudie le physicien actuel remonte à environ cinq milliards d'années. Et quant à la seconde question, la formation des noyaux lourds et leur fréquence relative dans le système périodique des éléments impliquent qu'à l'origine, la densité, la pression et la température ont dû atteindre des proportions absolument énormes.

L'intervention du raisonnement métaphysique. — Mais alors, « l'esprit avide de vérité insiste avec raison pour demander comment la matière a jamais pu arriver à un semblable état, ...et pour rechercher ce qui a précédé ». Or, les sciences de la nature « déclarent loyalement se trouver devant une énigme insoluble. Il est bien vrai que ce serait trop exiger de la science de la nature comme telle ». Mais ici intervient le raisonnement philosophique par lequel l'esprit remonte jusqu'au Créateur.

Prudence. — On a pu remarquer les restrictions apportées à plusieurs reprises. Le Saint-Père admet que l'on puisse opposer à la dégradation définitive de l'énergie utilisable telle ou telle hypothèse, d'ailleurs gratuite. Et d'autre part, l'origine de notre univers, tel qu'il existait il y a cinq milliards d'années, reste une énigme pour le savant comme tel. Maintenant, le pape va insister dans le sens de la prudence. « Il est certes vrai que les faits constatés jusqu'ici ne constituent pas une preuve absolue de la création dans le temps ». Et plus loin : « Les faits d'ordre scientifique auxquels Nous Nous sommes rapportés attendent encore de nouvelles recherches et confirmations, et les théories fondées sur eux ont besoin de nouveaux développements et de nouvelles preuves pour offrir une base sûre à l'argumentation », celle-ci restant d'ailleurs le fait du philosophe et non du savant. « Toutefois, c'est un fait remarquable que des savants modernes estiment que l'idée de création est parfaitement conciliable avec leurs conceptions scientifiques, et même qu'ils y sont plutôt *conduits spontanément par leurs recherches*; et pourtant, il y a quelques

dizaines d'années, une telle « hypothèse » était rejetée comme absolument inconciliable avec l'état présent de la science ».

En résumé, la science « a élargi et approfondi considérablement les bases expérimentales sur lesquelles se fonde l'argument qui conclut à l'existence d'un *Ens a se,* immuable par nature. En outre, elle a suivi le cours et la direction des développements cosmiques, et comme elle en a entrevu le terme fatal, de même elle a indiqué que leur commencement dans le temps se situe il y a quelque cinq milliards d'années : elle confirmait ainsi, avec le caractère concret propre aux preuves physiques, la contingence de l'univers et le fondement de la déduction selon laquelle, vers cette époque, l'univers est sorti de la main du Créateur ».

Le pape conclut en admirant la *collaboration* harmonieuse qui se fait jour entre la science, la philosophie et la révélation, « parce que toutes trois sont instruments de la vérité, comparables à divers rayons d'un même soleil ».

Bref commentaire

Un juste milieu. — Dans la question des rapports entre science et métaphysique, il existe deux positions extrêmes : divorce total, dépendance interne. Le Saint-Père prend une position moyenne : collaboration, dépendance extrinsèque.

Difficultés à la collaboration. — Considérons la conception selon laquelle il y a hétérogénéité entre le sensible et l'intelligible : cette conception a pour elle l'impossibilité de définir le rouge ou le chaud à partir de l'affirmation comme telle, alors que l'intelligible, c'est l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'affirmable comme tel. Mais si le sensible et l'intelligible sont hétérogènes, on ne peut pas déduire syllogistiquement une thèse métaphysique d'une thèse scientifique; et réciproquement. De même que l'hétérogénéité entre le géométrique et le qualitatif empêche radicalement de déduire une thèse concernant les couleurs à partir d'axiomes purement mathématiques.

Nécessité d'une collaboration. — L'action morale est réglée par des principes métaphysiques, car la liberté, comme l'intellectualité, est corrélative à la spiritualité. D'autre part l'action morale s'exerce sur un monde sensible : par exemple, un chauffeur doit obéir à des signaux lumineux. Et le devoir envers les personnes humaines implique qu'on puisse les discerner des animaux grâce à certains critères sensiblement perceptibles. Ainsi, la vie morale exige une collaboration entre connaissance sensible et connaissance intellectuelle. La vie spéculative l'exige aussi. Car une faculté matérielle doit être au service de la faculté spirituelle qui lui correspond dans le même sujet connaissant; donc la connaissance sensible doit servir à la connaissance proprement intellectuelle.

Possibilité de cette collaboration. — Elle ne peut pas s'établir par voie déductive, nous l'avons vu. Mais l'induction peut reconnaître certaines correspondances entre des séries d'événements sensiblement perçus, et des séries d'événements d'ordre intellectuel : le fait du langage établit de telles correspondances. Il y a même possibilité de saisir sans raisonnement une correspondance entre une détermination sensible privilégiée et une détermination intelligible : par exemple, entre l'écoulement temporel de nos perceptions sensibles et le progrès de notre connaissance intellectuelle. C'est précisément cet exemple qui est en jeu dans le discours pontifical : on admettra spontanément, intuitivement, l'utilisation métaphysique d'une thèse scientifique sur le commencement temporel du monde physique.

Première mise en œuvre de cette collaboration. — Nous n'avons *pas besoin du progrès scientifique* pour saisir le point de départ expérimental des voies thomistes. Le *mouvement* est un fait; nous le constatons et dans le progrès de

notre connaissance sensible, et dans celui de notre vie intellectuelle. Si vous niez cette thèse, vous prétendrez m'amener à changer d'idée, c'est-à-dire, à me perfectionner, à progresser psychologiquement. Quant à *l'ordre du monde,* il est nécessaire à la vie pratique : car nous devons être capables de prévoir, au moins avec probabilité, le résultat de notre action, ce qui implique l'existence de lois physiques universelles, donc d'un ordre. De plus, sans connaître les progrès de la physique, on peut déjà savoir qu'une physique, au moins embryonnaire, est possible comme science; mais une science n'est pas un simple catalogue de faits épars; une science n'est possible que s'il y a, entre les faits, un lien, un ordre. Néanmoins, *le progrès scientifique apporte une contribution positive* à ces deux constatations. Il enrichit considérablement, comme le dit le Saint-Père, notre expérience des changements corporels. Il enrichit aussi notre expérience de l'ordre cosmique : les réussites de la science sont autant d'affirmations nouvelles de l'ordre cosmique, qu'il s'agisse de l'art de l'ingénieur ou des découvertes prédites par le calcul astronomique. En tous ces cas, nous avons le droit et le devoir de rapporter explicitement à la puissance et à la sagesse du Créateur tout nouveau sujet d'admiration rencontré dans son œuvre.

Une preuve physique « en grande partie nouvelle ». — Nous n'avons pas besoin de prendre comme base d'argumentation *le commencement temporel* de l'univers. En dehors de la révélation, saint Thomas n'en connaissait aucune preuve : le pape fait allusion notamment au *Contra Gentiles,* l. II, c. 38; et pourtant la première voie de saint Thomas était bien valable. Mais voici du nouveau : selon la science moderne, tout semble indiquer que notre monde physique a commencé dans le temps. La négation de cette thèse n'est qu'une hypothèse gratuite. Sans doute, le pape s'exprime ici avec prudence et en faisant des restrictions. Cependant la marche de la science sur ce point rappelle d'une manière frappante d'autres exclusions de l'indéfini. Quant à la grandeur de l'espace concret, on admet que notre monde est conforme non à la géométrie d'Euclide mais à celle de Riemann, ce qui revient à poser notre espace concret comme fini. Selon la microphysique actuelle, la divisibilité de l'espace concret n'est pas non plus indéfinie, du moins si l'on garde à la notion de distance le sens qu'elle comporte à l'échelle humaine. La vitesse d'un corps ne peut pas prendre un accroissement constant indéfini. Voilà trois cas où l'affirmation de l'indéfini, que l'on prenait pour une thèse nécessaire, n'était admise que par une extension illégitime des habitudes prises par notre imagination travaillant à l'échelle humaine. L'indéfini dans le temps, surtout s'il s'agit de remonter le temps, risque fort d'être rejeté d'une manière analogue : les expériences rappelées par le pape convergent vers la thèse du commencement temporel.

La part du raisonnement métaphysique. — Est-ce à dire que la science moderne va, par ses seules forces, affirmer l'existence de Dieu ? Non, certes! Une thèse métaphysique n'est pas homogène avec une thèse scientifique. Le pape rappelle à plusieurs reprises que la preuve de Dieu n'a pas besoin du progrès scientifique. En outre, ce progrès ne nous donne qu'un point de départ pour le raisonnement métaphysique. — Il est vrai qu'en tout homme, donc aussi dans le savant, il y a un métaphysicien. — Et ainsi nous rencontrons cette thèse erronée selon laquelle tout savoir humain n'est qu'observation scientifique ou déduction par les méthodes scientifiques.

L'erreur scientiste. — Bertrand Russell, par exemple, dans *L'Esprit scientifique,* ch. 5, pp. 111 et 112, dit ceci : « Je pense que nous pouvons, jusqu'à nouvel ordre, accepter l'hypothèse que le monde a eu un commencement à une date définie, bien qu'inconnue. Devons-nous en conclure que le monde est l'œuvre d'un créateur ? Certainement non, si nous voulons rester fidèles aux canons de la saine inférence scientifique ». En effet : « Postuler un créateur,

c'est postuler une cause, et les inférences causales ne sont admissibles dans la science que lorsqu'elles procèdent de lois causales observées. Or la création à partir de rien est une éventualité qui n'a encore jamais été observée ». En d'autres termes, pour Russell, seul le raisonnement scientifique est valable. Mais à la page 122, cet auteur parle de la souffrance physique qui accable des innocents, et voici son appréciation : « Si telle est la justice divine, cette justice diffère de la mienne, et je crois la mienne supérieure ». Or, voilà une assertion que l'auteur n'a garde de prouver par un raisonnement scientifique!

En réalité, une fois admis le commencement temporel du monde physique, c'est *le philosophe* qui doit poser une nouvelle question. Et celle-ci n'est pas simplement, au sens chronologique de Marcel Boll, dans *Les deux Infinis*, p. 216, note 2 : « Et avant ? » Le temps n'a pas existé avant les mouvements du monde corporel. Au lieu d'une séquence chronologique, le philosophe recherche une dépendance ontologique, bien différente de la causalité phénoménale. Et l'intelligence peut poser cette question et la résoudre, parce que, loin d'être limitée au domaine sensible ou scientifique, elle a pour objet l'affirmable en tant qu'affirmable, l'être en tant qu'être. A l'intelligence métaphysique de déclarer, en présence de la limitation temporelle, que son mouvement à elle ne s'arrête pas là et qu'elle cherche un au-delà de tout le corporel, un au-delà de tout le fini.

Conclusion. — La relation entre science et métaphysique s'exprime en deux propositions. *La science,* comme tout effort d'une créature, *a une valeur religieuse.* Mais elle n'a cette valeur que si elle est vraiment la science : elle doit chercher la vérité dans son domaine propre, par ses méthodes propres, en toute sincérité, sans préjugé d'aucune sorte, avec conscience de ses possibilités *comme de ses limites.*

G. Isaye, S. J.

Radiomessage de Noël (24 décembre 1951). — (Texte italien : *L'Oss. Rom.* du 24-25 déc. 1951; trad. franç. de *La Doc. cath.*, t. XLIX, 1952, col. 1-11).

Dans la ligne des grands messages de Noël du temps de guerre sur l'organisation d'une paix durable (1), celui du 24 décembre 1951, tenant compte des conjonctures politiques actuelles, traite de la contribution de l'Eglise à la cause de la paix. Il est divisé en trois parties : ce en quoi cette contribution ne peut pas consister; ce en quoi elle peut et doit consister; ce en quoi elle consiste réellement.

I. *Ce que l'Eglise ne peut faire pour la paix.*

« Des hommes politiques et parfois même des hommes d'Eglise voudraient faire de l'Epouse du Christ l'alliée ou l'instrument de leurs combinaisons politiques nationales ou internationales ». Ils voudraient la faire renoncer à la neutralité politique entre les blocs qui s'affrontent. Ils perdent de vue que le rôle de l'Eglise, même si elle intervient dans les conflits, « ne peut jamais être purement politique mais doit toujours se présenter *sub specie aeternitatis,* dans la lumière de la loi divine, de son ordre, de ses valeurs, de ses normes ». Quand elle intervient pour porter un jugement sur les problèmes du jour, ce n'est pas là sortir de sa neutralité, c'est accomplir sa mission. Elle a alors « la conscience claire d'anticiper, par la vertu du Saint-Esprit, la sentence qu'à la fin des temps son Seigneur et Chef, Juge de l'Univers, confirmera et sanctionnera ».

(1) *N.R.Th.*, 1940-1945, p. (704)-(706).

« D'autres au contraire veulent la neutralité de l'Eglise dans l'intérêt de la paix. Mais ceux-là n'ont pas davantage une juste idée de la place qu'occupe l'Eglise dans le cours des grands événements mondiaux ». « Sa qualité de représentante de Dieu sur la terre ne lui permet pas de demeurer indifférente, même un seul instant, entre le « bien » et le « mal » dans les choses humaines. Si on le lui demandait, elle devrait s'y refuser, et les fidèles de l'un et de l'autre parti devraient, en vertu de leur foi et de leur espérance surnaturelles, comprendre et respecter une telle attitude de sa part. »

II. *Ce que l'Eglise peut et doit faire pour la paix.*

Son titre juridique à intervenir en cette matière, c'est celui qui se manifeste spécialement à Noël. L'Enfant de Bethléem est le *Princeps Pacis*. Tel est le caractère du Sauveur et Rédempteur de tout le genre humain. « Sa haute et divine mission est d'établir la paix entre tout homme et Dieu, entre les hommes eux-mêmes et entre les peuples.

» Cette mission, cependant, et cette volonté de paix, ne naissent pas d'une pusillanimité et d'une faiblesse capables d'opposer au mal et aux méchants uniquement résignation et patience. Tout, dans la fragilité de l'Enfant de Bethléem, est majesté cachée et force contenue, que l'amour seul retient ».

Ce Sauveur, Chef de l'Eglise, continue par elle sa mission de paix. Celle-ci a toujours eu une conscience vivante, efficace et opérante de son rôle sur ce point. Les actes des Souverains Pontifes en font foi. Hélas, alors que le monde ne parle que de paix, il n'a pas la paix. Il méconnaît la mission pacificatrice qui vient de Dieu. « Pauvres myopes dont le champ visuel ne s'étend pas au delà des possibilités de l'heure, au delà des chiffres des potentiels militaires et économiques ».

Le Pape aborde alors l'exposé des rapports dans lesquels l'Eglise se trouve avec les Etats pour la réalisation de sa mission pacificatrice, rapports non seulement extérieurs, mais intérieurs et vitaux.

« L'Eglise a été fondée par le Christ comme une société visible. Comme telle, elle se rencontre avec les Etats sur le même territoire, embrasse dans sa sollicitude les mêmes hommes, et, en de multiples formes et sous divers aspects, use des mêmes biens et des mêmes institutions ».

A ces rapports extérieurs s'en ajoutent d'autres. « Le Fils de Dieu, en se faisant homme et vrai homme, contracta de ce fait un nouveau rapport vraiment vital avec le corps social de l'humanité, avec le genre humain dans son unité, qui implique l'égale dignité personnelle de tous les hommes, et dans les multiples sociétés particulières, à commencer par celles qui, au sein de cette unité, sont nécessaires pour assurer l'ordre extérieur et la bonne organisation, ou qui, du moins, leur donnent un plus grand perfectionnement naturel.

» A ces sociétés appartiennent en premier lieu la famille, l'Etat et aussi la Société des Etats, car le bien commun, fin essentielle de chacune d'elles, ne peut ni exister ni être conçu sans leur relation intrinsèque avec l'unité du genre humain. Sous cet aspect, l'union indissoluble des Etats est un postulat naturel ». « L'Etat et la Société des Etats sont essentiellement une organisation pour la paix ».

« Avec eux, comme organisation de paix, Jésus-Christ, Prince de la paix, — et avec lui l'Eglise, dans laquelle il continue à vivre, — est entré dans un nouveau rapport intime d'élévation et de confirmation vitales ».

« Et comment s'effectue tout ceci, sinon par le moyen de l'influence continue, illuminante et fortifiante, de la grâce du Christ sur l'intelligence et sur la volonté des citoyens et de leurs chefs, afin que ceux-ci reconnaissent et poursuivent les buts assignés par le Créateur dans tous les domaines de la vie des hommes en commun, qu'ils s'appliquent à diriger vers ces fins la collaboration

des individus et des peuples et qu'ils exercent la justice et la charité sociales à l'intérieur des Etats et entre eux ? »

III. *Ce en quoi consiste effectivement la contribution de l'Eglise à la paix ?*

a) *L'ordre chrétien.* « Le monde est bien éloigné de l'ordre voulu par Dieu, dans le Christ, ordre qui garantit une paix réelle et durable ». Un regard sur l'ordre chrétien, que trop de gens perdent de vue actuellement, « convaincra tout observateur impartial que le nœud du problème de la paix est présentement d'ordre spirituel, qu'il est déficience ou défaut spirituel. Un profond sens chrétien manque par trop dans le monde d'aujourd'hui; les vrais et parfaits chrétiens sont trop rares. De la sorte, les hommes eux-mêmes mettent obstacle à la réalisation de l'ordre voulu de Dieu.

» Il faut que chacun se persuade que le péril de guerre a d'abord un caractère spirituel. Inspirer une telle persuasion est, par excellence, un devoir de l'Eglise. C'est aujourd'hui sa première contribution à la paix. »

b) *Les armes modernes.* « Nous aussi — et plus que quiconque — Nous déplorons la monstrueuse cruauté des armes modernes. Nous les déplorons et Nous ne cessons de prier Dieu qu'elles ne soient jamais employées. Mais, d'autre part, n'est-ce pas une sorte de matérialisme pratique, de sentimentalisme superficiel, que de considérer dans le problème de la paix uniquement ou principalement l'existence et la menace de telles armes, alors qu'on ne fait aucun cas de l'absence de l'ordre chrétien, qui est le vrai garant de la paix ? »

c) *Le désarmement.* « D'autre part, le désarmement, c'est-à-dire la réduction simultanée et réciproque des armements, que Nous avons toujours désirée et appelée, est une garantie peu solide de paix durable si elle n'est accompagnée de l'abolition des armes de la haine, de la cupidité et du désir démesuré de prestige. En d'autres termes, à unir trop étroitement la question des armes matérielles à la question de la paix, on aurait le tort de négliger l'aspect premier et spirituel de tout péril de guerre ».

d) *L'ordre chrétien est un ordre de liberté.* « L'ordre chrétien, en tant qu'organisation pour la paix, est essentiellement un ordre de liberté. Il est le concours solidaire d'hommes et de peuples libres pour la réalisation progressive, dans tous les domaines de la vie, des buts assignés par Dieu à l'humanité ». Or l'action de l'Eglise se heurte ici à une carence universelle de la notion de vraie liberté : ou bien l'on attend tout de l'Etat dans le domaine économique et social, ou bien l'on n'a pas d'autres convictions que celles que vous imposent la presse, la radio, le cinéma; ou bien, dans le camp opposé, on méprise l'individu et les valeurs absolues pour tout subordonner à l'existence et au développement d'une collectivité déterminée. « La société n'est (là) qu'une énorme machine, dont l'ordre n'est qu'apparent, car ce n'est plus l'ordre de la vie, de l'esprit, de la liberté, de la paix. Comme dans une machine, son activité s'exerce matériellement, destructrice de la dignité humaine et de la liberté ».

En terminant, le Souverain Pontife redit la nécessité de l'établissement du Règne de Dieu dans la famille, la Société, la Société des Etats, pour que la paix soit gardée au monde. L'Eglise s'emploiera toujours à contribuer à la paix en faisant ressortir le sens spirituel du problème; elle est toujours prête à offrir ses bons offices de médiation partout où elle voit surgir une menace de conflit.

La dernière pensée du Pape est pour « l'Eglise du silence », celle qui souffre et pleure dans la captivité mais qui hâte par son héroïsme l'heure où le Prince de la paix fera miséricorde au monde.

E. B.

Bibliographie

THEOLOGIE DE L'EGLISE ET OECUMENISME

J. Colson. — *L'évêque dans les communautés primitives.* Tradition paulinienne et tradition johannique de l'épiscopat des origines à saint Irénée. Coll. Unam Sanctam, 21. Paris, Editions du Cerf, 1951, 23 × 14 cm., 134 p. Prix : 360 frs franç.

Ce travail nous livre l'essentiel d'une thèse de doctorat récemment soutenue à l'Institut catholique de Paris. Il est très clairement mené. Estimant que l'Eglise a certainement possédé des fonctions hiérarchiques avant de fixer les vocables précis, chargés de désigner sans amphibologie chacune d'entre elles, l'auteur s'applique à savoir comment l'Eglise en a pris une conscience de plus en plus nette. Il analyse les modalités variées que cette prise de conscience de la hiérarchie a revêtues selon les régions et les communautés. Il est ainsi conduit à distinguer deux traditions différentes, « deux conceptions hiérarchiques de l'Eglise, l'une paulinienne et occidentale, et l'autre orientale, inaugurée par Jacques à Jérusalem, mais propagée par Jean ». Dans les Eglises instituées par Paul, dès l'origine, la communauté est dirigée par une hiérarchie locale, mais nulle part on ne voit à la tête de cette hiérarchie une autorité monarchique équivalente à celle d'un évêque. On se trouve en présence de « corps hiérarchisés, mais acéphales », dont l'unité dernière est assumée par la personne même de Paul. Saint Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas témoignent en faveur de cette tradition. Au contraire, la tradition johannique, qu'on entrevoit dans l'Apocalypse, commande la théologie et la mystique de l'épiscopat telles qu'elles se développent dans les lettres de saint Ignace d'Antioche. « Ces lettres sont l'épiphanie de l'épiscopat monarchique ». Les deux traditions fusionneront assez rapidement d'ailleurs; déjà on les trouve mêlées chez saint Polycarpe et surtout chez saint Irénée. Ce résumé trop rapide suffira malgré tout, nous l'espérons, à montrer l'importance de ce livre dont la science avertie et mesurée mérite pleine considération.

A. Thiry, S. J.

Card. Tisserant. — *L'Eglise militante.* Paris, Bloud & Gay, 1950, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 180 frs franç.

S. Em. le cardinal Tisserand réunit en ce volume une série d'allocutions, de causeries et de conférences, ainsi qu'une lettre pastorale dont les thèmes sont la situation religieuse de l'Eglise à l'est du rideau de fer, les rapports du christianisme avec la civilisation, en particulier celle de l'Occident, la liberté de l'Eglise, la paix chrétienne, le renouveau chrétien. Outre quelques aperçus historiques intéressants sur le rôle de l'Eglise dans le passé, signalons le tableau suggestif et émouvant que l'éminentissime prélat nous fait de l'héroïsme du clergé catholique oriental face à la persécution marxiste.

G. Dejaifve, S. J.

De Hoeksteen. Een katholiek getuigenis in actuele levensvragen. Ruremonde et Maeseyck, Romen & Zonen, 1949, 24 × 17 cm., 360 p. Prix : 175 frs.

Pour commémorer le centenaire de l'existence de leur Province, les jésuites néerlandais publient une série d'études religieuses sous le titre assez peu suggestif de « La pierre d'angle ». Sauf le premier article sur le « Christ de notre foi », c'est autour du thème de l'Eglise et des problèmes qui se posent à elle

en notre temps que s'organise ce Symposium. Après une esquisse dogmatique du P. Smulders sur « Notre Mère la sainte Eglise », le second chapitre traite des différents « états » dans l'Eglise : le prêtre et sa fonction sacrificielle, par le P. Tesser; l'état de perfection à la lumière de récentes controverses, par le P. Huizing; le mystère du laïcat, par le P. Malmberg; l'état de mariage par le P. Van Leeuwen; Christianisme et jeunesse moderne, par le P. Perquin. Un troisième chapitre envisage l'Eglise dans la situation oecuménique actuelle : signalons la très intéressante contribution du P. Witte sur le Congrès d'Amsterdam; les sages conseils du P. Tromp sur l'attitude oecuménique du catholique ainsi qu'une enquête sur la situation religieuse à Java et les problèmes qu'elle pose à l'apostolat missionnaire, par le P. Vriens. Enfin, un dernier chapitre traite de la mission de l'Eglise en face des problèmes mondiaux contemporains : le monde ouvrier, par le P. Boogaartz; le communisme, par le P. de Bruin; la culture, par le P. van Heugten; la philosophie, par le P. Geurtsen; l'humanisme, par le P. Schoonenberg. Trois extraits des écrits du P. Hendrikx sur les vertus théologales ajoutent une note d'intimité spirituelle à ces études techniques plus austères. Si ce livre fut conçu par leurs auteurs comme un témoignage de leur foi catholique aux hommes de notre temps, il témoigne aussi, à n'en pas douter, de la fécondité et de la haute tenue du travail apostolique d'une Province que sa situation culturelle privilégiée met en contact permanent avec les grands courants qui traversent l'Eglise et le monde.

G. Dejaifve, S. J.

A. M. Ammann, S. J. — *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte.* Vienne, Herder, 1950, 24 × 17 cm., XVI-748 p. Prix : 86 S.

L'ouvrage imposant du P. Ammann comble une lacune : pour se documenter sur l'histoire des Eglises orthodoxes slaves, on n'avait jusqu'ici que des ouvrages d'ensemble ou des monographies en langue russe, à part la petite esquisse en allemand de Erich Schick : « Kirchengeschichte Russlands in den Grundzügen » (1944). Le livre du P. Ammann est un manuel scientifique, remarquable par sa bibliographie (les sources et les travaux en langue russe furent surtout utilisés), sa concision et un souci d'objectivité digne des meilleurs historiens. L'ensemble est divisé en 3 parties suivant les grandes phases de l'histoire politique : la principauté de Kiev et ses satellites de 945 à 1263 et l'ascension de Moscou et de la Lithuanie jusqu'en 1451; la dispersion des races slaves, imbroglio que l'auteur réussit à démêler avec une rare maîtrise; enfin, la réunion de toutes les Russies : All-Russland, de Pierre le Grand à la fin de la 2e guerre mondiale. L'auteur a étudié en particulier de très près en s'appuyant sur les documents, les relations entre Russie et Occident du point de vue religieux : ce n'est pas un des moindres mérites de l'ouvrage qui excelle déjà par tant d'autres qualités. Le point de vue culturel n'y est guère accentué sans doute, mais c'est à dessein, car l'auteur nous promet un second volume sur la question : s'il est de la même tenue que le premier, l'œuvre du P. Ammann constituera la meilleure introduction générale écrite en Occident sur un sujet si complexe et si important.

G. Dejaifve, S. J.

Fr. Dvornik. — *Le schisme de Photius. Histoire et légende.* Préface de Y. Congar, O.P. Coll. Unam Sanctam, 19. Paris, Editions du Cerf, 1950, 23 × 14 cm., 662 p. Prix : 950 frs.

La collection « Unam Sanctam » publie le texte original de l'ouvrage de l'Abbé Dvornik, paru d'abord en anglais « The Photian Schism ». Pour une appréciation de cette œuvre imposante on se reportera à la recension détaillée parue dans la *N.R.Th.*, 1950, pp. 176 sq. Dans une préface, le P. Congar justifie la publication de cette œuvre dans la collection par le souci, chaque jour grandissant, d'une meilleure compréhension des diverses confessions chrétiennes et de leurs situations concrètes, que seule peut éclairer la lumière d'une histoire impartiale.

G. Dejaifve, S. J.

I. VON KOLOGRIWOF. — *Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831-1891).* Ratisbonne, Gregorius Verlag, 1948, 23 × 15 cm., 300 p. Prix, relié : 9 Marks.

Ce penseur orthodoxe, aux talents si divers, tour à tour médecin, diplomate, journaliste, et terminant sa vie comme moine, ne nous était guère connu avant le livre que Berdiaev lui a consacré. Le P. Kologriwof a revécu pour nous le destin de ce brillant esthète, épris du charme de l'Hellade puis converti à une vie plus chrétienne et transportant dans le cloître son amour de la beauté, source pour lui de douloureux conflits. Soloviev a exercé sur lui une grande influence, sans réussir à l'amener au catholicisme qu'il admirait pourtant en raison de son sens de l'autorité et de l'ordre. Un même destin apparente d'ailleurs les deux amis : une grande espérance dans la mission de la Russie qui s'achève sur une amère déception. On trouvera dans cette biographie bien documentée, outre des aperçus intéressants sur l'histoire et les courants de l'époque, une peinture suggestive de l'âme russe, si attirante par son ambivalence et sa mysticité. G. Dejaifve, S. J.

Etudes oecuméniques préparées sous les auspices du Conseil oecuménique des Eglises. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1940, 19 × 13 cm. Prix : 5,75 frs suisses par tome.

T. I : *L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu,* 320 p.
T. II : *Le dessein de Dieu et le témoignage de l'Eglise,* 336 p.
T. III : *L'Eglise et le désordre de la société,* 304 p.
T. IV : *L'Eglise et le désordre international,* 370 p.
T. V : *La première Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises, Amsterdam, 1948. Rapport officiel,* 316 p.

La publication des travaux préparatoires et du rapport officiel de l'Assemblée d'Amsterdam de 1948 nous vaut une documentation de première main pour l'intelligence du mouvement oecuménique et des tâches qu'il s'est assignées. Le Conseil oecuménique des églises, qui reçut à l'Assemblée son statut officiel et dont la création fut décidée à la veille des conférences d'Oxford et d'Edimbourg en 1937, est l'aboutissant de divers mouvements vers l'unité chrétienne qui animent le monde protestant depuis une génération : c'est le mouvement missionnaire, qui, dans sa conférence d'Edimbourg en 1910 donna le branle décisif à ces tentatives de réunion, tandis que d'autres courants, celui du « Christianisme pratique » (Stockholm 1925, Oxford 1937) et celui de « Foi et Constitution » (Lausanne 1927, Edimbourg 1937) envisageaient la question de l'unité du point de vue pratique ou doctrinal.

A en juger par les travaux préparatoires, l'influence de « Life and Work » paraît prépondérante ; dans le cadre général des travaux « Désordre de l'homme et dessein de Dieu », deux volumes sur quatre sont consacrés aux relations de l'Eglise et du monde, tandis qu'un seul volume est consacré aux problèmes d'évangélisation et que le mouvement « Faith and Order » revendique la paternité du premier, où est traitée la nature de l'Eglise. C'est pourtant celui-ci qui commande tout le reste, car quelle pourrait être la force conquérante et l'influence civilisatrice d'églises se réclamant du Christ, mais hésitant et discutant du sens même de leur credo et de la portée de leur mandat ? A cet égard, le premier volume « L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu », s'il sonne le glas de l'école libérale, en ce qu'une Eglise communautaire et visible est reconnue conforme au dessein du Christ, révèle toutefois une belle diversité d'opinions touchant sa nature : on pourra s'en rendre compte en lisant les essais du luthérien G. Aulen, du méthodiste C. T. Graig, de l'orthodoxe Florovski, de l'anglican J. Gregg et de K. Barth de l'Eglise réformée. Signalons dans le même volume l'intéressant exposé de R. Niebuhr sur le « désordre de l'homme dans l'Eglise de Dieu » au chapitre second : « Misère et grandeur de l'Eglise » ; le consolant témoignage de O. Wyon sur le renouveau dans la vie de l'Eglise au chapitre 3 : « Les signes de son Avènement ». Dans la dernière

partie du volume, consacrée au mouvement oecuménique, il faut signaler un exposé sympathique du professeur E. Skydsgaard sur l'attitude de Rome en face du mouvement et la note justificative de M. Villain. Le secrétaire général A. Visser 't Hooft esquisse pour finir la nature particulière du Conseil oecuménique des églises : non une super-Eglise, ni une fédération, mais le lieu de l'unité et comme une grande espérance qui prend corps.

Le second volume « Le dessein de Dieu et le témoignage de l'Eglise » a pour thème l'évangélisation : à vrai dire, c'est la situation de l'occidental qui y est surtout envisagée, de l'homme moderne incroyant ou séduit par des mystiques étrangères. Signalons à cet égard les excellents diagnostics de W. Pauck et de P. Tillich et les articles du pasteur Maury et de S. C. Neill. Une série d'axiomes de l'homme moderne en divers pays d'Europe et d'Amérique illustre cette situation. Deux études sur l'Eglise en face des religions supérieures (Indes) et primitives (Nouvelle Guinée) ainsi qu'une « Parole pour Israël » du Comité protestant complètent ce tableau forcément sommaire. Le troisième volume comporte un diagnostic de la société contemporaine et des obstacles qu'elle oppose à l'influence réformatrice de l'Eglise. Dans l'ensemble, les rapporteurs s'accordent sur les conclusions de leurs enquêtes, bien résumées par E. Brunner : mépris de la personne humaine asservie aux techniques grandissantes, désintégration de la vie communautaire, surtout de la famille, en face d'un état impersonnel et totalitaire sont les facteurs principaux du mal de notre époque, que l'Eglise doit s'efforcer de guérir. C. L. Pattyn, dans un chapitre « Stratégie de l'Eglise » écrit à ce propos des remarques fort pertinentes.

C'est le quatrième volume qui a suscité le plus de réactions à l'Assemblée en raison du sujet délicat qu'il aborde : « L'Eglise et le désordre international ». Les rapporteurs examinent la responsabilité des églises et des chrétiens dans la crise actuelle, mais l'audience donnée à certains hommes politiques ne pouvait guère favoriser le traitement irénique d'une question où les incidences temporelles sont inévitables.

Enfin, le dernier volume nous livre avec quelques détails le rapport officiel de cette semaine oecuménique : structure de l'Assemblée, réunions générales, rapports des sections diverses et des comités ainsi qu'un exposé de la constitution du Conseil oecuménique et de son fonctionnement.

L'Assemblée d'Amsterdam marque un tournant dans l'évolution du mouvement vers l'unité chrétienne. Ces volumes qui nous en retracent la lente préparation, les travaux et l'histoire ne manqueront pas d'intéresser les théologiens de profession qui y trouveront ample matière pour une meilleure intelligence de la problématique religieuse contemporaine et y apprendront à connaître les aspirations de nos frères dissidents, anxieux de retrouver l'Una Sancta, établie par le Christ, nantie des promesses de la vie éternelle et que tant de nuages et de préjugés dérobent encore à leurs yeux.

G. Dejaifve, S. J.

Coll. *Russie et chrétienté*. Paris, Edit. du Cerf, 1950, 23 × 14 cm.
N° 4 : Archimandrite Spiridon. — *Mes missions en Sibérie. Souvenirs d'un moine orthodoxe russe*. 156 p. Prix : 280 frs franç.
N° 5 : E. Behr-Sigel. — *Prière et sainteté dans l'Eglise russe*. 182 p. Prix : 360 frs franç.

La collection « Russie et Chrétienté » dont le but est de promouvoir une meilleure intelligence de l'histoire religieuse et de la spiritualité de la Russie publie deux petits livres remarquables : le premier est la traduction par P. Pascal des mémoires d'un moine orthodoxe russe de la fin du XIX^e^ siècle, l'archimandrite Spiridon qui nous raconte ses diverses pérégrinations dans les monastères et lieux du culte, ses efforts vers la sainteté, stimulés par sa rencontre de types authentiques de la piété russe : « starets » et « fols en Christ », enfin son apostolat en Sibérie sous forme de savoureuses anecdotes qui remplissent plus de la moitié du volume et constituent un des aspects les plus intéressants et les plus ignorés de l'évangélisation orthodoxe.

Le second ouvrage est une esquisse de l'histoire de la sainteté russe, de ses représentants caractéristiques : princes, moines, évêques, laïques, surtout les

types plus populaires : « starets » et « fols en Christ » ; dans une seconde partie, l'auteur dégage de son enquête une idée de la sainteté russe qu'il cherche à différencier de l'idée gréco-chrétienne de martyr. Une étude sur le rôle du monachisme dans la vie spirituelle du peuple russe clôt cet essai qui constitue une excellente introduction à l'étude de l'hagiographie russe orthodoxe.

G. Dejaifve, S. J.

B. Schultze. — *Russische Denker*. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum. Vienne, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, 1950, 23 × 16 cm., 456 p. Prix : 162,50 frs belges.

Le P. Schultze réunit en volume une série d'articles parus jadis dans la Civiltà cattolica sur « la pensée russe en face du mystère du Christ et de son Eglise ». Sauf la première étude consacrée à un auteur du XVIII^e^ siècle, le mystique ukrainien Skovoroda, la plupart des monographies concernent le XIX^e^ et le début du XX^e^ siècle, la période la plus brillante de la littérature russe ; l'auteur y analyse, textes à l'appui, la position, en face du christianisme, d'écrivains comme Tchaadaev, Gogol, Dostoievski, Léon Tolstoï, de philosophes religieux comme Khomiakoff, Soloviev, bien connus en Occident et d'autres plus ignorés comme Belinski, Kireevski, Danilevski, Leontiev, les frères Trubeskoi, enfin de théologiens proprement dits comme Florenski et Serge Boulgakov. Parmi les plus récents citons Berdiaev, Chestov, Karsavin, Ivanov. Le choix est éclectique assurément : l'intention de l'auteur n'est pas de nous présenter un panorama complet de la littérature russe face au Christ, mais d'introduire le lecteur occidental dans le contexte religieux et même christologique où se meuvent les meilleurs représentants de la pensée russe. On peut regretter toutefois qu'il ait traité ses auteurs d'un point de vue trop romain, en incluant dans la considération de l'Eglise celle de la papauté ; pour la plupart, sauf chez Tchaadaev et Soloviev, Rome ne leur fut connue qu'à travers un prisme déformant : rien d'étonnant dès lors que leurs jugements sur elle fussent si sévères et dans l'ensemble si injustes. Tel quel, ce livre rendra cependant grand service au public occidental : on peut le rapprocher sans exagération du beau livre de Pfleger « Aux prises avec le Christ », pour son souci d'information exacte, son heureux choix de textes et la sympathie toute chrétienne dont il témoigne à l'égard des auteurs étudiés. G. Dejaifve, S. J.

THEOLOGIE HISTORIQUE

Clavis Patrum latinorum. Sacris erudiri. Jaarboek voor godsdienstwetenschappen, III. 1951. Steenbrugge, Sint-Pietersabdij, 1951, 25 × 17 cm., XXIV-462 p. Prix : 320 frs.

Œuvre d'importance capitale ! La *Clavis Patrum latinorum* constitue le répertoire le plus complet et le plus à jour des *meilleures* éditions actuellement existantes des auteurs ecclésiastiques latins. Le répertoire suit l'ordre chronologique des Pères et secondairement l'ordre géographique, par régions. Outre l'édition la meilleure sont mentionnés : 1. la référence à la notice de M. Schanz dans sa *Geschichte der lateinischen Literatur* ; 2. les travaux d'approche ou études auxiliaires susceptibles d'améliorer le texte de l'édition, par exemple études sur les citations bibliques, sur la tradition manuscrite du texte ; 3. enfin les *Emendationes* apportées au texte lui-même. L'utilité d'un tel Index est trop évidente pour qu'on y insiste. L'immensité de l'effort dépensé pour le constituer, également. Ainsi se trouve achevé, pour la partie latine, l'instrument de travail qui guidera en toute sécurité les éditeurs du Migne rénové et adapté aux progrès accomplis dans l'édition des textes patristiques depuis cent ans. Puisse maintenant l'édition même du nouveau Corpus progresser aussi favorablement ! Elle répond incontestablement au vœu universel (cfr dans *N.R.Th.*, 1949, p. 512, l'article du R. P. de Ghellinck, *Un nouveau Migne en perspective*).

Ch. Martin, S. J.

J. Madoz, S. I. — *Segundo decenio de estudios sobre patristica española (1941-1950)*. Coll. Estudios Oñienses. Série I, vol. V. Madrid, Edit. Fax, 1951, 25 × 16 cm., 212 p.

Le *segundo decenio* fait suite à un premier essai, modeste, du même auteur, portant sur les années 1931 à 1940, paru dans la *Revista española de teologia*, I, 1941, pp. 919-962. A les comparer, le renouveau des études patristiques en Espagne se manifeste à l'évidence. Le premier essai comptait cinquante pages à peine, le présent, plus de deux cents. Et si l'on tient compte de la manière dont l'un et l'autre furent conçus, l'écart est plus marquant encore. Le premier rapport incluait les articles ou ouvrages d'auteurs espagnols modernes sur la patristique et les Pères en général, indépendamment de leur appartenance à l'Espagne, le second se limite strictement aux anciennes œuvres littéraires d'Espagne (entendre par là la péninsule ibérique : Espagne et Portugal). Par cette suppression, le second rapport a certainement gagné aussi en homogénéité. En même temps qu'une base bibliographique et critique fortement élargie, c'est la trame d'une véritable et importante histoire littéraire de l'ancienne Espagne chrétienne et uniquement cela qu'il nous livre. Le mot d'*études patristiques* que son titre maintient est nettement dépassé par le contenu. L'aperçu englobe dans son champ de vision non seulement les travaux relatifs aux « Pères de l'Eglise » originaires d'Espagne ou qui y vécurent, mais bien d'autres choses encore. Outre un certain nombre d'ouvrages sur l'histoire ecclésiastique de l'Espagne en général, il analyse de nombreuses monographies sur son ancienne liturgie (mozarabe), sur ses conciles (Elvire, Tolède, Saragosse, etc.), leurs décrets ou leurs symboles, sur des questions doctrinales (mariologie, adoptianisme), sur les règles monastiques, etc. Le titre est donc trop modeste et dépassé par l'œuvre. Est-il besoin de souligner combien précieux sont des aperçus de ce genre ? Ils permettent de faire le point, marquent le progrès ou les piétinements de la recherche, mais surtout, sortis de la main de spécialistes bien outillés de par leur situation même, ils mettent à notre disposition un dépouillement bibliographique de qualité et d'envergure supérieures. Le *segundo decenio* complète et corrige nécessairement sur de nombreux points de détails même les meilleurs recueils généraux comme ceux d'Altaner et de Quasten, que nous nous réjouissions récemment de présenter à nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 93-94). C'est en dire toute la valeur. Ch. Martin, S. J.

H. Pétré. — *Caritas; étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et documents, fasc. 22. Louvain, « Spicilegium sacrum Lovaniense », 1948, 25 × 17 cm., 412 p.

Le regretté P. de Ghellinck aurait pu dire avec la compétence voulue tout le bien qu'il pensait de l'excellente thèse de M^lle^ Pétré sur l'étude du vocabulaire chrétien de la charité chrétienne. Elle a conçu largement son enquête, car elle y inclut les mots apparentés de « dilectio, amor, agapé; frater, proximus; beneficentia humanitas, eleemosyna et misericordia; bona opera; Corpus, pax et concordia; unanimitas, humanitas ». Elle nous montre comment tous ces vocables, d'abord profanes, ont subi une transformation profonde sous l'emprise du levain chrétien; après en avoir fixé le sens dans le latin classique, elle en étudie l'évolution, à partir de la langue biblique du N.T., chez les auteurs chrétiens du deuxième au cinquième siècles, en particulier chez Tertullien, Cyprien, les apologistes Arnobe et Lactance, Ambroise, Jérôme et Augustin. La méthode employée par l'auteur nous paraît d'une incontestable fécondité : dépassant les rapprochements mécaniques, auxquels nous ont accoutumé tant d'études d'exégèse, peu soucieuses de la vie concrète des mots, elle a étudié chaque auteur dans son contexte et sa mentalité propre, décelant avec bonheur les influences subies par lui, qu'elles vinssent de la collectivité ou de ses études personnelles. La conclusion à laquelle arrive M^lle^ Pétré est qu'il faut se garder de considérer les mots comme une pauvre monnaie d'échange, mais leur restituer leur valeur et pour ainsi dire leur caractère affectif, puis-

qu'ils sont le gage et le truchement de tout un monde spirituel particulier dont ont vécu les écrivains qui les ont employés. Nul doute que le travail probe et consciencieux de l'élève de M. Marouzeau n'apporte une contribution importante à la connaissance de la théologie de l'Agapé chez les grands écrivains de l'âge patristique latin, médiateurs de la Révélation du N.T. à travers ces humbles serviteurs que sont les mots. G. Dejaifve, S. J.

F. J. Dölger. — *Antike und Christentum.* Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien. VI, 4. Munster, Aschendorff, 1950, 25 × 18 cm., p. 241-360. Prix : 10 marks.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Edité par Th. Klauser avec collab. de J. H. Waszink et L. Wenger. Fasc. 8 : *Babylon (Forts.)-Bauen.* Stuttgart, Hiersemann Verlag, 1950, 28 × 20 cm., coll. 1119-1278.

1. La parution de ce fascicule d'*Antike und Christentum* fut laborieuse. Le Prof. Fr. Jos. Dölger mourut en 1940 laissant un nombre considérable de papiers, notes, articles soit presque achevés, soit en préparation plus ou moins avancée. Il avait confié au Prof. Klauser par disposition testamentaire ce vaste héritage scientifique avec la charge d'en exploiter les ressources. L'exécuteur testamentaire put faire paraître durant la guerre un fascicule, le troisième du tome VI. Le quatrième, c'est-à-dire le présent, était déjà imprimé en 1944 quand il fut détruit au cours des opérations de guerre. Les circonstances ont enfin permis de le rééditer. A deux notules près et quelques corrections de forme, il est encore tout entier comme les précédents de la main de Dölger. La plus importante des contributions est consacrée au concept de « Sauveur », σωτήρ, dont Dölger étudie l'application à Asklepios ou Aesculape et au Christ chez divers auteurs chrétiens ou païens. Avec ce fascicule s'achève le sixième tome de *Antike und Christentum.* La disparition de Dölger n'entraînera pourtant pas la cessation de la revue. Comme par le passé, elle s'alimentera encore aux notes laissées par Dölger, mais elle ouvrira désormais très largement ses pages aux disciples du maître. Dölger a fait école, et cette école reste bien vivante aujourd'hui.

2. Non seulement, en effet, *Antike und Christentum* continuera mais aussi le *Reallexikon für Antike und Christentum* lancé en pleine tourmente de la guerre sous l'active impulsion de Klauser, ancien élève de Dölger, et de Lietzmann. Son huitième fascicule (Babylon-Bauen) vient de paraître et avec lui se clôture le premier tome. Les deux publications poursuivent le même but : rechercher et signaler les points de contact ou d'opposition, les influences réciproques du christianisme et du monde païen dans lequel il s'est implanté, et cela dans l'ensemble des domaines où ces contacts sont possibles; langue, mœurs et conditions sociales, institutions ou cérémonies religieuses, conceptions juridiques, art, etc. Mais le *Reallexikon* ouvre ses colonnes aux notices succinctes et condensées, la revue publie les travaux préparatoires ou monographies plus amples. Nul doute que sous l'énergique direction du Prof. Klauser dans les mains duquel les deux entreprises sont aujourd'hui fermement placées, celles-ci ne progressent activement et harmonieusement.

Ch. Martin, S. I.

L. Sanders. — *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme.* Coll. Studia Hellenistica, edid. L. Cerfaux et W. Peremans, 2. Louvain, Studia Hellenistica, 1943, 24 × 16 cm., 182 p.

Que l'épître de Clément romain aux Corinthiens présente des traces de stoïcisme, au moins verbal, nous le savions déjà. M. Bardy, entre autres, l'avait clairement signalé dans son article *Expressions stoïciennes dans la 1ª Clementis* paru en 1922 dans les *Recherches de science religieuse.* Mais la thèse de M. Sanders fonce plus loin encore dans cette direction et prend nettement le

contre-pied des opinions avancées, il n'y a pas si longtemps encore, par Harnack (1929), Lietzmann (1937) et d'autres protestants, d'après lesquelles Clément romain se rangerait plutôt dans le camp judéo-chrétien, féru de l'Ancien Testament et du principe de l'œuvre salutaire, adversaire, ou en tout cas, éloigné de la tendance paulinienne de la justification par la foi seule. Pour prouver sa thèse, M. Sanders en appelle à toutes les ressources de l'étude comparative des procédés littéraires et des doctrines hellénistiques, surtout stoïciennes. Il conduit son argumentation avec une virtuosité et une érudition auxquelles nous nous plaisons à rendre hommage. Pourtant, telles qu'elles sont énoncées, ses conclusions nous paraissent forcées. Nous craignons que la méthode utilisée qui est celle de la *Schallanalyse* appliquée unilatéralement à un seul aspect du problème de Clément ne soit un peu responsable de grossissement démesuré. Nous avons peine à souscrire à des propositions comme celles-ci : « Clément possédait son hellénisme à fond » (p. 160), ou encore : « Les emprunts de Clément à l'Ancien Testament se réduisaient à quelques idées et à des citations, bref, à ce que tout chrétien cultivé pouvait lui reprendre » (p. 162). Des exagérations de ce genre mises à part, nous affirmerons volontiers avec M. Sanders le tour hellénistique du style, fréquemment teinté d'expressions et de procédés littéraires stoïciens passés d'ailleurs dans la langue courante de son temps. Nous sommes aussi d'accord avec lui pour rejeter les outrances de ses adversaires. D'un mot : d'accord sur la partie destructrice de sa conclusion, mais plus modéré en sa partie constructive. Ch. Martin, S. I.

G. Müller, S. J. — *Lexicon Athanasianum*. Fasc. 5 : Θεός-λαμβάνω ; fasc. 6 : λαμβάνω-ξηραίνω. Berlin, W. de Gruyter et C°, 1950, 1951, 28 × 19 cm., coll. 641-800, 801-960. Prix : 30 mk. le fascicule.

Les fascicules 5 et 6 du *Lexicon Athanasianum* dont nous avons présenté déjà les principales caractéristiques (*N.R.Th.*, 1950, p. 431) nous conduisent de la lettre Θ (Θεός) à la lettre Ξ (Ξηραίνω). L'ouvrage est donc en progrès sérieux, et qui laisse entrevoir un prompt achèvement. Ces deux fascicules contiennent un bon nombre de termes théologiques, principalement trinitaires et leur consultation facilitera dans une grande mesure les recherches et études des historiens du dogme. Outre le mot Θεός et ses apparentés θεοσέβεια, θεότης, θεοφάνεια, θεοφιλής, θεοφορέω, etc., nous relevons une douzaine d'exemples de l'emploi de θεοτόκος, dont l'usage paraît ainsi déjà fermement établi à l'époque d'Athanase. θεωρέω et θεωρία méritent aussi attention. A remarquer également pour ce qui concerne la théologie trinitaire ἴδιος et ἰδίωμα marquant le signe distinctif, la « propriété », au sens théologique, ἴσος, l'égalité. Mais les expressions κοινός, κοινωνέω, κοινωνία qui expriment ce que des êtres ont en commun ne paraît guère avoir été utilisé par Athanase dans son explication trinitaire. A citer encore Κύριάς dont l'application au Fils était rejetée par les Ariens. Particulièrement abondantes sont les références au Λόγος, Verbe (col. 832 à 848), tandis que l'on peut aussi noter en passant les μεσίται que les Ariens intercalent dans leur système comme μέσοι entre Dieu, le créateur, et les créatures, et la μεταβολή ou *transmutatio* qu'ils croient remarquer entre les personnes de la Trinité. Qu'il s'agisse du dogme trinitaire ou de la doctrine de la sanctification les termes μετέχω, μετοχή, μέτοχος ont leur valeur. Μονάς a été utilisé par Athanase pour signifier la nature divine principe de l'unité opposée à la Τριάς des personnes. Quant à la νόησις et au νοῦς ces termes se retrouvent fréquemment dans la controverse apollinariste. On peut se rendre compte, rien que par ces quelques exemples de vocabulaire, de ce que l'étude théologique peut puiser d'information au *Lexicon Athanasianum* et combien ce répertoire facilitera les recherches. Rappelons enfin que le P. Müller n'a pas seulement rassemblé mais encore traduit et classifié selon les significations particulières de chaque

terme tout son matériel d'étude. Les références sont, de plus, généralement accompagnées d'un mot ou deux du contexte immédiat, qui fixent aussitôt le sens de l'expression. L'utilisation du *Lexicon* est donc très facile, malgré sa masse, à la condition toutefois, comme nous l'écrivions précédemment, d'avoir maîtrisé les secrets des abréviations et des sigles. Et si quelque esprit chagrin persiste à regretter que le P. Müller n'ait pas attendu la parution de l'édition critique « définitive » des œuvres de S. Athanase pour composer son *Lexicon*, réjouissons-nous quand même de posséder dès maintenant cet instrument de travail presque unique en son genre, abandonnant sans trop de mélancolie à nos neveux ou même petits-neveux, la joie de lire les *Athanasius Werke* dans l'édition de nos rêves.

Ch. Martin, S. I.

G. Müller, S. J. — *Lexicon Athanasianum*. Berlin, W. de Gruyter, 1951, 28 × 19 cm. Prix : 30 marks par fascicule.

Fasc. 7 : Ξηραίνω-πᾶς, coll. 961-1120.

Fasc. 8 : Πᾶς-προσθήκη, coll. 1121-1280.

Fasc. 9 : Προσθήκη-τόπος, coll. 1281-1440.

La parution du *Lexicon Athanasianum* s'est poursuivie jusqu'à présent à un rythme si satisfaisant qu'il est déjà possible d'en prévoir le rapide achèvement. Les fascicules 7, 8 et 9 nous conduisent jusqu'au mot τόπος. Ils ont été édités selon les mêmes principes et témoignent des mêmes qualités de présentation que les précédents. Nous n'avons donc rien à ajouter au jugement général déjà porté sur l'ouvrage (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 431). On ne pourra nier toutefois l'exceptionnelle importance de ces fascicules pour l'étude de la théologie, en particulier la théologie trinitaire. Ils nous livrent la fameuse gamme des termes trinitaires controversés ὁμοιοούσιος, ὅμοιος, ὁμοιότης, ὁμοίωμα, ὁμοίως, ὁμοίωσις, ὁμοούσιος, sans oublier οὐσία, ainsi que πάτηρ (22 colonnes à lui seul), πνεῦμα (10 colonnes) et apparentés, σοφία. A quoi s'ajouteront encore οἰκονομία, παντοκράτωρ, παρουσία, πίστις, πιστός, ποιέω, ποίημα, ποίησις, ποιητής (création), πρόνοια et bien d'autres termes familiers à la théologie. Si l'on songe que les différentes applications de ces termes dans l'œuvre d'Athanase ont été minutieusement classées et traduites par l'auteur du *Lexicon*, on se rendra facilement compte non seulement de la somme de travail que le *Lexicon* a exigé de son auteur mais encore des facilités énormes qu'il présente dans son exploitation. Il restera toujours nécessaire de s'assurer que le terme appartient bien à la terminologie d'Athanase lui-même, et non de quelque œuvre douteuse ou même *spuria* éditée sous son nom dans la Patrologie de Migne. Le Lexicon groupe, rappelons-le, tout le matériel d'étude, mais encore est-il toujours besoin, en s'en servant, de le critiquer.

Ch. Martin, S. I.

E. Beck, O.S.B. — *Ephraems Hymnen über das Paradies*, Uebersetzung und Kommentar. Coll. Studia Anselmiana, 26. Rome, « Orbis Catholicus » (Herder), 1951, 24 × 17 cm., XII-174 p.

Cet ouvrage poursuit une enquête déjà commencée en 1949 par le P. Beck sur d'autres hymnes de S. Ephrem (*Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*. Cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 992). Il la poursuit selon une méthode apparentée. Il traduit le texte du syriaque en latin en serrant d'aussi près que possible l'original qu'il a au préalable reconstitué en utilisant, non seulement la fameuse édition romaine d'Ephrem par Assemani (laquelle s'avère assez fréquemment fantaisiste) mais encore plusieurs manuscrits syriaques de meilleure marque (Vatic. syr. 111 et 112; Brit. Mus. Addit. 14571 et 17141). Cette traduction est enrobée pour ainsi dire, strophe par strophe, dans un commentaire qui vise surtout à établir la signification exacte du texte et à en marquer les particularités. Ces hymnes sur le Paradis, que tous s'accordent à considérer comme une œuvre authentique, nous révèlent une conception assez hardie du Paradis car

elle confond le Paradis terrestre et le Ciel, le commencement et la fin du drame de l'humanité, avec aussi d'étranges compartiments de séjour, dont un proparadis (à la vérité distinct de notre Purgatoire) aussi éternel que le Paradis même, et réservé à ceux qui auraient péché par ignorance ou dont la purification des fautes en ce monde n'aurait pas été complète. Ce *De Deo elevante*, si intimement uni à ce *De Novissimis*, contient donc des particularités au sujet desquelles on serait heureux de savoir si elles sont personnelles à Ephrem ou plus ou moins largement répandues dans son entourage. Peut-être d'ailleurs ne faut-il pas trop se mettre en peine d'explications théologiques. La licence poétique autorise parfois des vues d'une originalité quelque peu accentuée et dont la théologie ne se satisfait qu'à moitié. Quoi qu'il en soit le P. Beck a systématiquement exclu de son enquête cette question, son but se restreignant à n'étudier qu'Ephrem lui-même et en partant de ses œuvres authentiques. Il nous a fourni une traduction basée sur un texte amélioré, et un commentaire explicatif que l'obscurité et les difficultés du texte analysé ne rendent pas sans mérite. C'est beaucoup déjà et cela vaut la peine d'un merci. Ch. Martin, S. I.

Œuvres de saint Augustin. 1re série : Opuscules. T. VIII : *La foi chrétienne.* Introduction, traduction et notes par J. Pegon, S. J. T. XII : *Les révisions.* Introduction, traduction et notes par G. Bardy. Coll. Bibliothèque Augustinienne. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1950-1951, 18 × 11 cm., 522 et 664 p.

1. Les quatre traités sur la foi chrétienne publiés dans ce volume : les *De vera religione — De utilitate credendi — De fide rerum quae non videntur — De fide et operibus,* sont classiques. Nous n'avons donc pas à les présenter d'une manière étendue. Il suffit de signaler que leur dernière traduction française est celle de l'édition Vivès (1869-1873). Cette date suffirait à légitimer l'apparition de la nouvelle traduction. Il faut aussi attirer l'attention sur les *Notes complémentaires* où non seulement le traducteur, le P. Pegon, mais encore d'autres collaborateurs, les PP. F. Cayré, J. Clémence et A. de Veer, ont exposé, parfois assez longuement, certains points doctrinaux ou documentaires, soulignés dans les traités présentés, mais dépassant fréquemment leur cadre, comme sur la notion d'apologétique chez saint Augustin, les rapports de son christianisme avec le néoplatonisme, etc.

2. M. le chan. Bardy, de son côté, a offert l'édition et la traduction des *Retractationes* qu'il intitule *Révisions* parce que le terme latin lui-même, ainsi que l'intention et le contenu du livre répondent mieux à ce sens qu'à celui de véritables rétractations. L'introduction de M. Bardy a pris l'aspect d'un véritable livre (256 p.). Et si l'on sera très heureux de posséder une nouvelle traduction française de l'ouvrage de saint Augustin, on appréciera tout autant l'aperçu que M. Bardy nous en donne. L'intérêt des *Retractationes* est surtout d'ordre littéraire. Il serait cependant faux de penser qu'il se limitât à cela. M. Bardy a tenu à souligner que l'âme de saint Augustin s'y révèle ainsi que sa pensée théologique, philosophique, scripturaire, dans le stade définitif de son évolution intellectuelle. Qu'il s'agisse de rétracter un jugement antérieur considéré présentement comme inexact, ou encore de souligner le sens d'un passage, ou encore d'expliquer pourquoi, et sur quelles instances, un ouvrage a été entrepris ou interrompu, partout l'apôtre, l'ami, l'adversaire conciliant et charitable, l'intellectuel philosophe ou théologien consciencieux, le lettré aussi, transparaissent. M. Bardy a visiblement écrit ce livre avec une sympathie pour le saint qu'il connaît de longue date et dont il a pénétré l'intimité. Il complète ainsi le tableau qu'il nous a donné dans sa Vie de saint Augustin publiée il y a quelques années et qui fut accueillie avec faveur. Ch. Martin, S. I.

O. Becker, SS.CC. — *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den theologischen Disputationen des Bartholomaeus Mastrius.* Dissertatio ad lauream in Facultate theologica Pont. Univ. Gregorianae. Oberlahnstein, Fritz Nohr & Söhne, 1949, 21 × 15 cm., 236 p.

Le concursus divin a souvent préoccupé les théologiens. L'auteur s'est donné la peine de reconstituer l'opinion d'un scotiste de l'ancienne école. Bartholomaeus Mastrius. Celui-ci distingue un *concursus oblatus* — assez intéressant d'ailleurs —, et dans l'action humaine un *concursus paratus* et *exhibitus*. Cette doctrine, qui défend plutôt une espèce de prédétermination morale, place Mastrius entre les thomistes et les molinistes. A travers Mastrius cependant, notre auteur veut atteindre la position même de Duns Scot. Ici il trouve une double série de textes : une qui pourrait suggérer une forme de prédétermination divine, une autre qui semble l'exclure. Contre H. Schwamm l'auteur penche plutôt vers la dernière interprétation. Une étude sérieuse et bien documentée.

P. Fransen, S. J.

Jean de Saint-Thomas. — *Les dons du Saint-Esprit.* Traduction de Raïssa Maritain. Coll. Cours et Conférences : philosophie, théologie. Paris, Téqui, 1950, 2e édit., 23 × 14 cm., 224 p. Prix : 600 frs français.

Ce livre est la réédition de la traduction d'abord publiée en partie dans *La Vie Spirituelle* (avril 1926 à janvier 1929), puis intégralement aux Editions du Cerf (1930). On connaît la place éminente qu'occupe dans la théologie des dons le commentaire de Jean de Saint-Thomas sur les questions 68, 69 et 70 de la *Ia IIae* de la *Somme Théologique*. « C'est un chef-d'œuvre de théologie scolastique et mystique, où toutes les données de saint Thomas sont ramenées à leurs principes, enrichies de belles allégories tirées de l'Ecriture Sainte et d'élévations dont l'accent profondément religieux fait excuser l'exubérance qui se montre en certains endroits » (A. Gardeil dans *D.T.C.*, IV, col. 1777). La traduction a gardé les grandes qualités et les petites imperfections qu'avaient relevées les critiques de la première édition. On retrouvera donc ces mots latins travestis en français (p. ex., la foi *assentit*), ces textes scripturaires tantôt en français, tantôt en latin, ces références sommaires à la Bible (le verset n'est jamais cité, parfois le livre est seul mentionné). La disparition de ces défauts mineurs faciliterait l'usage de ce beau livre par ceux auxquels il est surtout destiné, ceux qui n'ont pas du latin une connaissance suffisante pour recourir facilement à l'original.

L. Renwart, S. J.

Concilium Tridentinum : Acta concilii Bononiensis a Massarello conscripta. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio, t. VI, *Actorum pars tertia,* vol. I. Fribourg, Herder, 1950, 30 × 23 cm., 864 p. Prix : broché : 70 marks ; relié : 88 marks.

Massarelli fut, on le sait, le secrétaire du concile de Trente pendant toute la durée de celui-ci. Après avoir tenu sept sessions et porté des décrets fort importants sur les Ecritures, le péché originel, la Justification et les sacrements en général, les légats-présidents, arguant de la guerre entre Charles-Quint et la ligue de Smalkalde et d'une épidémie qui enleva un des membres de l'assemblée, mais redoutant surtout l'influence formidable de l'empereur, décidèrent de transférer le concile à Bologne (11 mars 1547). Cette détermination mécontenta fort Charles-Quint qui exigea que les Pères restassent à Trente. Quatorze obéirent tandis que les autres se transportèrent à Bologne. Il n'y eut dans cette ville que deux sessions où l'on ne prit pas de décisions sur les questions de foi et de discipline. Le 17 septembre 1549, Paul III suspendit le concile. A peine deux mois plus tard il mourait.

Nous trouvons dans ce volume les Actes des deux sessions de Bologne. Il ressort des lignes précédentes que ce tome n'a pas l'importance des autres de la même série. Cependant au nouveau siège de l'assemblée oecuménique des discussions intéressantes eurent lieu sur la discipline des divers sacrements et sur les religieux (1547). Pour 1548 nous trouvons l'échange de correspondances entre Charles-Quint et les Pères de Bologne. Parmi les théologiens présents et actifs à Bologne mentionnons Laynez, Salmeron et Pierre Canisius. Parmi les prélats Séripand, Lippomanus, Ambroise Catherinus et Pierre Van de Vorst, évêque d'Acqui, originaire de Flandre.

E. de Moreau, S. I.

DROIT CANONIQUE

C. De Carlo, M.I. — *Ius religiosorum.* Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1950, 19 × 12 cm., XXVI-622 p. Prix : 150 frs belges.

Cet ouvrage commente non seulement la seconde partie du livre II du Code (*de religiosis*), mais encore d'autres canons appelés à régir la vie des communautés religieuses. Un chapitre traite *de locis sacris* (églises, oratoires, images, reliques, processions, cimetières, funérailles), et un autre de l'administration de l'Eucharistie, de la Pénitence et de l'Ordre. L'auteur a estimé utile de consacrer un dernier chapitre aux associations de fidèles, dont les religieux sont souvent membres ou directeurs. En appendice, sont reproduits certains documents du Saint-Siège : les *Normae* du 6 mars 1921 sur l'approbation des nouveaux instituts, l'*Elenchus* des questions auxquelles doivent répondre, tous les cinq ans, les Supérieurs généraux des Congrégations. On trouvera en fin de volume les formules de quelques documents relatifs aux ordinations.

Le P. De Carlo suit pas à pas les canons des chapitres du Code qui retiennent son attention et donne de leur texte un commentaire toujours clair, méthodique et précis. Il ne craint pas de se répéter en des chapitres différents, afin de donner immédiatement des renseignements complets au lecteur à la recherche d'un point précis. L'index alphabétique détaillé, la typographie claire et variée, les nombreux renvois d'un paragraphe à un autre contribueront aussi à donner à l'ouvrage cette utilité pratique. Les controverses sont signalées avec une ampleur suffisante et les arguments des positions adverses sont sommairement exposés.

Çà et là, apparaissent quelques erreurs, relatives pour la plupart à la nature de l'état religieux. Par exemple, il n'est pas exact que l'observation des conseils évangéliques soit le propre des Instituts religieux (n° 2). Il aurait mieux valu dire qu'elle leur est essentielle. Est-il bien vrai que les maîtres des novices et les préfets des études aient le pouvoir dominatif (nos 65, A et 69, I) ? En effet, ils ne sont pas des Supérieurs au sens du canon 501, § 1. Ailleurs, l'auteur déclare que le pouvoir dominatif s'appelle également pouvoir domestique (n° 68, a). Il semble préférable de distinguer ces deux pouvoirs.

A. de Bonhome, S. J.

Enchiridion de statibus perfectionis : I. Documenta Ecclesiae sodalibus instituendis. Coll. Collectanea S.C. de Religiosis, 1. Rome, Officium libri catholici, Catholic Book Agency, 1949, 23 × 16 cm., LXIX-651 p.

La préface de cet ouvrage, qui s'annonce comme le premier d'une longue série, en marque parfaitement le but : « Porro, nova haec documentorum collectio eorum in commodum prodit, quibus de iuvenibus religiosis sodalibus cura quocumque modo incumbit : ideoque illa omnia continet, e tota consiliorum evangelicorum vestigia sectantium coetuum historia excerpta, quae aut scitu necessaria aut cognitu utilia aestimata sunt. » Elle marque également les limites que les compilateurs ont dû s'imposer pour ne pas accroître outre mesure les dimensions de ce volume déjà considérable. Les voici : ils se sont bornés, dans les actes du Saint-Siège et des conciles oecuméniques et particuliers, à ceux qui concernent la formation et l'instruction des jeunes religieux ou sont en rapport étroit avec elles. Toutefois, ils n'ont pas repris ce qui se trouvait déjà dans l'*Enchiridion clericorum* ou le *Sylloge* pour les missionnaires, ni cité les documents traitant de matières tout à fait en dehors de la compétence de la S.C. des Religieux (l'organisation propre des études littéraires, p. ex.), ni les décisions tellement particulières qu'elles ne peuvent fournir une norme générale. De même, ils ont dû omettre tous les documents propres aux seuls Instituts féminins, le texte des règles, même les plus célèbres, les dits des Pères de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques. Néanmoins, ils ont veillé à recueillir avec grand soin les documents de l'Eglise orientale. De plus les textes sont généralement cités seulement dans leurs passages caractéristiques; les

textes postérieurs à la promulgation du Code sont plus largement reproduits.

Un choix est toujours chose difficile. Une première constatation s'impose; la simple inspection des tables montre que les conciles particuliers sont fort peu représentés. Les auteurs du recueil n'ont-ils pas de la sorte laissé dans l'ombre de précieux témoignages du Magistère ordinaire et diminué d'autant la valeur et l'utilité de leur collection ? On les comprend certes d'avoir omis toutes les règles des Instituts religieux, mais on voit moins pourquoi ils ont délibérément écarté tout extrait des bulles de canonisation des grands fondateurs, qui contiennent de splendides éloges de la vie religieuse et de ses obligations. L'omission de ces divers textes est d'autant plus dommageable qu'ils sont généralement d'accès difficile. Si c'est le manque de place qui a provoqué ces omissions, n'aurait-il pas mieux valu laisser tomber nombre de textes récents des Souverains Pontifes et des Congrégations, d'accès très facile, et parfois sans rapport immédiat avec la vie religieuse. La très belle lettre de Pie XI sur le sacerdoce, p. ex., est citée *in extenso* et occupe plus de 20 pages, alors qu'elle est déjà reproduite en partie dans l'*Enchiridion clericorum* et en entier dans le *Sylloge*.

Les trois tables des matières du début, à l'exception de la liste des canons du Code, auraient sans doute gagné à être fondues en une seule. Quant à l'index alphabétique des matières, le plus difficile à établir, il semble avoir été rédigé d'un point de vue avant tout canonique : aux mots « abnégation » ou « chasteté », on ne trouve qu'une ou deux références, c'est en vain qu'on y cherche « charité », « perfection », etc.

Puissent ces modestes remarques contribuer pour leur part au succès et à l'utilité toujours plus grande de cette collection. L. Renwart, S. J.

O. Giacchi. — *Il consenso nel matrimonio canonico*. Milan, Giuffrè, 1950, 25 × 18 cm., 210 p. Prix : 880 lires.

Cette étude du consentement matrimonial montre dans un premier chapitre l'importance de celui-ci dans le contrat consensuel que le Christ a élevé à la dignité de sacrement. Trois chapitres l'étudient ensuite d'un point de vue « négatif », qui nous montre ce que n'est pas un vrai consentement matrimonial. A son existence peuvent en effet s'opposer l'absence de consentement, le consentement vicié et certaines conditions apposées par les parties contractantes. Sous le premier chef l'auteur groupe deux catégories de défauts qu'il appelle respectivement désaccords involontaires et volontaires entre la volonté profonde et sa manifestation. Parmi les désaccords involontaires, il range la violence physique (y compris l'hypnose), l'erreur de fait (erreur sur la personne et erreurs assimilées) et l'erreur de droit (ignorance de la nature du mariage). L'étude des désaccords volontaires entre la volonté et sa manifestation l'amène à parler de la simulation totale, de la plaisanterie, et surtout de la simulation partielle, qui couvre l'important domaine des exclusives portées contre une des propriétés essentielles du mariage; l'auteur y examine la distinction, épineuse en pratique, entre l'exclusion du droit et celle de son exercice. Le chapitre suivant étudie le consentement vicié par la crainte et les conditions requises pour que celle-ci annule le mariage. Vient ensuite l'étude du consentement conditionnel : conditions nécessaires et impossibles, conditions illicites non qualifiées, conditions licites *de futuro, de praesenti vel de praeterito*, et enfin conditions contre la substance du mariage ou ses propriétés y sont étudiées dans leurs effets sur la validité du consentement. Un dernier chapitre conclut l'ouvrage par l'étude positive de l'essence du mariage qui n'est ni la procréation (fin première, mais non essence), ni l'union charnelle (qui peut être absente de mariages tout à fait valides), mais bien la *deditio iuris in corpus perpetui et exclusivi* incluse dans le consentement matrimonial, qui dans le mariage comme état de vie s'épanouit en *consortium omnis vitae*. L'auteur rejoint ainsi les principes posés par lui dans l'introduction sur l'importance de l'accord de la substance des actes avec leur forme juridique.

Il nous permettra une remarque. N'eut-il pas mieux valu, à la page 73, signaler plutôt la jurisprudence actuelle de la Rote qui ne voit dans la *conditio deducta in pactum* qu'une présomption que son auteur a de la sorte voulu exclure le droit lui-même et non son simple exercice (cfr sur ce point J. J. Reed, S. J., *Presumptions in theory and matrimonial practice*, Woodstock, 1949, p. 23 sv.).

L. Renwart, S. J.

P. Menard. — *L'exemption des séminaires de la juridiction paroissiale.* Coll. Universitas catholica ottaviensis. Dissertationes. Series canonica, 30. Ottawa, Les édit. de l'Université d'Ottawa, 1951, 24 × 16 cm., XII-192 p.

Voici une étude fouillée du canon 1368, qui exempte les séminaires de la juridiction paroissiale, et de toutes les questions de droit dont cette règle canonique exige la solution. L'ouvrage débute par un aperçu historique où sont étudiées les nombreuses dérogations particulières qui furent faites à partir du XVII[e] siècle à la règle de non-exemption : celles-ci aboutirent à la reconnaissance de l'exemption par le droit actuel.

M. l'abbé Ménard reste toujours clair et concis; ses solutions nous paraissent heureuses. En particulier, nous estimons avec lui que le supérieur du séminaire a juridiction ordinaire sur ses subordonnés pour ce qui concerne le sacrement de pénitence. Que l'auteur nous permette une remarque. Nous ne pensons pas que tout pouvoir de gouvernement religieux relève du pouvoir de juridiction. Ceci est implicitement nié par le canon 501, § 1, qui distingue nettement la juridiction et le pouvoir dominatif des supérieurs d'instituts religieux.

A. de Bonhome, S. J.

Π. Ι. ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΚΟΣ. — Ἡ ἱεροσύνη καὶ αἱ ἐξ αὐτῆς νομοκανονικαὶ συνέπειαι κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τὰ ἐν Ἑλλάδι κρατοῦντα. Athènes, « Aster », 1951, 24 × 17 cm., 136 p.

— Ἡ θέσις τοῦ Ἑλληνικοῦ παλαιοημερολογιακοῦ Ζητήματος κατὰ τὸ ἰσχῦον ἐν Ἑλλάδι δίκαιον. Tirage à part de : Ἀρχεῖον Ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου, ΄΄ Ετος ΣΤ΄. Athènes, 1951, 23 × 16 cm., 30 p.

Etudes canoniques selon le droit propre à l'Eglise orthodoxe orientale et plus spécialement grecque. La première, intéressante pour nous à plus d'un égard, traite d'un sujet général : le sacerdoce, en qui se concentre la triple fonction de continuer l'action rédemptrice du Christ, de maintenir intact le dépôt de la foi, de gouverner l'Eglise en constituant la Hiérarchie. Le prêtre, marqué d'un caractère indélébile, peut cependant être frappé par la peine de la déposition. L'autorité compétente : l'évêque quand il s'agit d'un prêtre, le Synode des évêques dans le cas d'un évêque. Le prêtre peut faire appel au tribunal du Patriarche, l'évêque au tribunal suprême de Constantinople. Dans l'Eglise grecque existe parallèlement un droit d'appel auprès de la Cour royale. Le second ouvrage aborde une question assez particulière : la situation actuelle de l'Eglise nationale grecque en ce qui concerne le calendrier. Après avoir indiqué les anciens usages : utilisation du calendrier Julien, usage confirmé par le concile de Nicée en 325 et resté en vigueur jusqu'à ces derniers temps, l'auteur rappelle les premières discussions en vue d'une modification dès 1918, l'adoption du calendrier Grégorien tant dans la vie civile que religieuse en 1923, les anciennes dates de Pâques et des fêtes qui en dépendent étant respectées. En 1926, une réaction amène la formation d'un groupe d'orthodoxes purs qui constituent un synode distinct en 1935. Parmi ces derniers nouvelle scission en 1947 et création d'un troisième synode. L'auteur étudie alors la situation ainsi créée pour le gouvernement civil qui d'une part se devrait de faire triompher le principe de l'unicité de l'Eglise grecque orthodoxe et d'autre part doit respecter le principe de la liberté des cultes.

A. Delchard, S. J.

J. J. Reed, S. J. — *Presumptions in Theory and matrimonial Practice.* Excerpta ex dissert. ad lauream in Fac. Iuris Can. Pont. Univ. Greg. Coll. Pont. Universitas Gregoriana. Woodstock (Mar.), Woodstock College, 1949, 23 × 16 cm., X-58 p.

Le chapitre de sa thèse que l'auteur nouse donne *in extenso* traite des présomptions qui s'appliquent au consentement matrimonial considéré dans son contenu objectif. Il répond à la question suivante : dans la jurisprudence de la Rote, quels sont les signes qui font présumer que l'un ou l'autre des conjoints, par l'apposition de conditions contre la substance du mariage, a ou non donné un consentement vraiment matrimonial ? L'auteur s'attache également à montrer le bien-fondé de ces règles. Des huit autres chapitres de sa thèse, il ne nous donne que des tables analytiques. Celles-ci nous signalent les questions étudiées, non les résultats de ce travail. Un résumé, reproduisant en bref le *status quaestionis* et la conclusion de chaque chapitre, aurait rendu plus de services aux canonistes, qu'intéressera néanmoins cette plaquette. L. Renwart, S. J.

A. Rivet. — *Traité du culte catholique et des lois civiles d'ordre religieux.* Tome II : *Législation et jurisprudence au 1er juin 1950.* Langres, Bureaux de l'Ami du Clergé, 1950, 19 × 12 cm., viii-372 p. Prix : 200 frs.

Le premier volume de ce traité donnait un aperçu de l'histoire de la législation cultuelle française de 1789 à 1942. Le second aborde l'étude des textes actuellement en vigueur et, ce qui est non moins important, de la jurisprudence progressivement établie par les tribunaux administratifs ou judiciaires. « Il traite donc de la liberté de conscience et des cultes ; de l'affectation des édifices cultuels, du régime sous lequel vivent les catholiques, de la police des cultes et des diverses manifestations extérieures, de la difficile reconstitution par le moyen des associations diocésaines et des organismes du droit commun des ressources et d'un patrimoine indispensable à la vie matérielle de l'Eglise de France ». Exposé pratique, non seulement facilement abordable par les non-juristes, mais, grâce à la solidité de la doctrine, à la précision et à la richesse de la documentation, il sera non moins utile à des spécialistes, clercs ou non. Conçu dans un esprit d'entière loyauté, fondé sur une expérience consommée des affaires, il permettra à tous de repenser et résoudre nombre de problèmes et conflits. A. Delchard, S. J.

LITURGIE

1. E. Berbuir. — *Das Kirchenjahr in der Verkündigung.* T. III : *Achzehnter Sonntag nach Pfingsten bis Letzter Sonntag nach Epiphanie.* Fribourg, Herder, 1950, 19 × 13 cm., 464 p. Prix : 12,50 marks.
2. *Missale romanum.* Ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi iussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum. Editio XXVII iuxta typicam vaticanam. Ratisbonne, Pustet, 1951, 16 × 11 cm., 120 + 776 + 236 + 36 + 10 p. Prix : 22 (en feuilles) à 48 marks selon les reliures.
3. P. Parsch, O.S.B. — *La sainte messe expliquée dans son histoire et sa liturgie.* 5e édit. Coll. Renaissance et tradition. Bruges, Beyaert, 1951, 23 × 14 cm., 250 p. Prix : 85 frs.
4. Dom Vandeur, O.S.B. — *Elévations sur la messe de chaque jour.* (III) : *Septuagésime, Carême-Passion* ; (IV) : *Temps pascal, Pentecôte* ; (V & VI) : *Temps après la Pentecôte I & II.* 4 vol. Maredsous, Editions de Maredsous, 1950 & 1951, 19 × 12 cm., 216, 286, 344 et 334 p.

1. Il y a peu, nous rendions compte ici-même (*N.R.Th.*, 1951, p. 778) des deux premiers volumes de cet ouvrage. Le tome III et dernier nous donne selon

les mêmes principes le commentaire des évangiles du 18e dimanche après la Pentecôte au dernier dimanche après l'Epiphanie.

2. L'éloge des éditions liturgiques de la maison Pustet n'est plus à faire. Disons simplement que ce *Missale Romanum*, parfaitement à jour — il contient à sa place la nouvelle messe de l'Assomption —, est en tous points digne des traditions de la firme. Quelques illustrations modernes en rehaussent encore la valeur.

3. La première édition de cet ouvrage avait été chaudement recommandée ici-même par le R. P. E. de Moreau, S. J. (*N.R.Th.*, 1939, p. 247). Souscrivant pleinement à ces éloges mérités, nous conseillons vivement ce livre à tous ceux qui cherchent, avec une saine explication des rites, une préparation spirituelle qui leur permette de profiter pleinement du Saint Sacrifice.

4. Ces « élévations » s'essaient à dégager du propre de chaque messe un thème qui y serve d'aliment à notre piété. Signalons une très heureuse innovation. Soucieux de rétablir le dimanche à sa place prépondérante dans la semaine qu'il ouvre, l'auteur dégage d'abord de chaque messe dominicale la dominante qui donnera sa tonalité propre à la semaine; sur ce thème, il compose ensuite sept « élévations », dont les leit-motiv sont pris à diverses parties de la messe dominicale lorsque les féries n'ont pas de messe propre. A l'intention toutefois des fidèles plus portés vers le culte des saints, l'auteur consacre la 2e partie de chaque volume aux messes de ceux-ci. Nous espérons être bientôt à même d'annoncer à nos lecteurs la réédition des deux premiers volumes de cet ouvrage, consacrés au cycle de Noël et de l'Epiphanie et actuellement épuisés.

L. Renwart, S. J.

A. Croegaert. — *Doopsel, Vormsel, Eucharistie, Sacramenten van de christelijke inwijding.* 2e édit. Bruges, Apostolat liturgique (Abbaye S. André), 1950, 20 × 15 cm., 450 p. Prix : 150 frs.

Ce volume est la deuxième édition néerlandaise d'un ouvrage réputé dont la traduction française en était en 1947 à sa 4e édition. Sous sa première forme, ce livre ne concernait que deux sacrements : le baptême et la confirmation. L'auteur a très heureusement complété la trilogie par l'étude de l'Eucharistie, sommet de l'initiation du chrétien. Aux développements dont avaient déjà bénéficié les diverses éditions en langue française (principalement sur le parrainage et les baptistères), l'auteur en ajoute d'autres, notamment sur la sainte vigile de Pâques, cadre historique et liturgique de l'initiation solennelle des nouveaux chrétiens. Un appendice traite de la première communion et du renouvellement des vœux du baptême. Seize fort belles héliogravures accompagnées de commentaires terminent dignement ce bel ensemble, que nous recommandons chaleureusement. Espérons que l'auteur nous en donnera bientôt, comme pour ses autres œuvres, une traduction en langue française.

L. Renwart, S. J.

A. Croegaert. — *Liturgisch Commentaar bij de lessen van de Catechismus voor België en Nederland.* T. I. Malines, Dessain, 1950, 20 × 12 cm., LXX-780 p. Prix : 90 frs.

Le livre du chanoine Croegaert constitue une acquisition très appréciable pour tout prédicateur et surtout pour tout professeur de religion. Dans ce premier tome se trouve développé, du point de vue liturgique, le symbole des apôtres. On y trouve des commentaires de spécialistes sur dix leçons de catéchisme avec en plus un paragraphe qui marque la distribution des mêmes leçons dans le catéchisme des diocèses néerlandais. Par le fait même le livre devient précieux dans tout le territoire d'expression néerlandaise. Ce qui augmente la valeur du livre que nous avons devant nous, c'est que, non seulement chaque vérité chrétienne se trouve être serrée dans une encyclopédie liturgique, mais que tout commentaire liturgique est précédé et suivi de notes bibliographiques d'ordre dogmatique et ascétique. En ouvrant le livre on peut se mettre au courant, rapidement, d'un sujet sous les divers aspects religieux qu'il peut présenter. Ce ne sera un mystère pour personne qu'on ne doit pas s'attendre à une lecture facile — c'est un livre à consulter. E. Cappoen.

F. Dell'oro. — *Le funzioni della settimana santa.* Rovigo, Istituto padano di arte grafiche, 1950, 17 × 12 cm., 322 p. Prix : 800 lires.

La très grande qualité de ce manuel pour les offices de la Semaine Sainte est d'être pratique. En effet, pour chaque cérémonie, l'auteur donne d'abord les indications concernant les objets à préparer aux divers endroits et celles qui regardent chacun des ministres; ensuite, les cérémonies sont exposées en schémas à colonnes multiples. Rien de plus facile donc pour chacun que de savoir à tout moment exactement ce qu'il doit faire. Des croquis judicieusement répartis facilitent encore la compréhension. Ajoutons que sont détaillés de la sorte non seulement toutes les variantes des fonctions solennelles (p. ex., chant de la Passion par trois diacres distincts des ministres de la messe ou par ceux-ci), mais encore les fonctions simplifiées pour les petites paroisses conformément au *Memoriale Rituum.* L. Renwart, S. J.

L. Eisenhofer. — *Grundriss der Liturgik des römischen Ritus.* Edit. par J. Lechner. Coll. Herders theologische Grundrisse. 5e édit., Fribourg, Herder, 1950, 23 × 16 cm., xii-362 p. Prix, relié : 11,50 Mk.

Rendant compte dans cette revue de la 3e édition de cet ouvrage, le R. P. de Moreau, S. J., écrivait : « Eisenhofer excelle à donner sur les questions les plus compliquées et les plus controversées des aperçus sobres, clairs et vivants. Composé par un auteur spécialisé depuis de nombreuses années dans la liturgie, ce résumé mérite d'être répandu partout. » (*N.R.Th.*, 1927, p. 315). A ces éloges mérités, nous devons ajouter que la 5e édition a été soigneusement revue et mise à jour par le successeur de Mgr Eisenhofer, le professeur J. Lechner. Son effort a surtout porté sur deux points : tenir compte dans le texte de tous les progrès réalisés depuis plus de dix ans en matière de science liturgique et mettre à jour la bibliographie, indispensable instrument de travail et de nouveaux progrès. Il nous semble y avoir pleinement réussi. L. Renwart, S. J.

Groot gebedenboek. Ten gebruike van katholieke christenen voor alle dagen en tijden van het jaar en alle omstandigheden des levens. Utrecht-Bruxelles, « Het Spectrum », (1951), 16 × 10 cm., 1670 p.

L'énorme publicité faite autour de ce livre nous avait plutôt mis en méfiance lorsque nous avons entamé sa lecture, mais force nous est de reconnaître qu'il s'est avéré dépasser largement tout le bien qu'en ont annoncé les éditeurs. C'est à la fois un livre de prière, bien présenté et profond, qui puise aux sources anciennes et modernes de la piété catholique; un livre d'heures, qui constitue une introduction dans la grande prière ininterrompue de l'Eglise; un livre de méditation avec une excellente introduction et une abondante matière à méditation; un manuel de prière à base liturgique, mais qui, conformément à l'Encyclique Mediator Dei, fait une très large place à toutes les dévotions modernes; bref un résumé de la vie chrétienne et un guide, auquel on peut se confier. Laïcs, religieux et prêtres y trouveront une nourriture spirituelle substantielle. La présentation extérieure a été faite avec un soin minutieux. De nombreuses tables et une répartition très nette de la matière en 9 chapitres en rendront l'usage fort aisé. Des traductions dans les grandes langues européennes : français, anglais, allemand, espagnol, sont en préparation. J. De Munter, S. J.

HISTOIRE

L.-E. Halkin. — *Initiation à la critique historique.* Coll. Cahiers des Annales, 6. Paris, Colin, 1951, 25 × 17 cm., 176 p.

De ce petit livre L. Febvre a dit très justement dans sa préface qu'il était « alerte et vivant ». Sa lecture fut pour nous un régal intellectuel.

Il ne veut être ni un traité technique ni un manuel mais un « choix de notions, d'exemples et de questions propres à faire mieux comprendre la mission de l'histoire et les difficultés de l'historien ». Les notions se trouvent réunies dans la première partie. Par la critique l'historien lutte d'abord « contre les fausses vérités » ; ensuite il reconstruit et explique le passé (*Histoire et critique*). A la conception romantique de l'histoire les positivistes substituèrent la conception scientiste ; vint ensuite la conception documentaire ou érudite. Celle-ci provoqua le discrédit de l'histoire. Aujourd'hui on lui demande surtout de nous aider à comprendre les hommes et la vie (*Histoire de l'Histoire*). Parmi les trois *Divisions de l'histoire* : en largeur (géographie), en longueur (périodes) et en profondeur (histoire politique, économique, religieuse, etc.) la deuxième soulève le plus de problèmes. Ici l'auteur se livre à une analyse très pénétrante des termes de Renaissance et de Moyen âge. *Deux sciences auxiliaires de l'histoire* seulement retiennent l'attention de M. Halkin, la philologie et la géographie. La première établit et interprète les textes. La géographie humaine décrit et explique la coopération mouvementée entre l'homme et la nature mais elle mesure aussi leurs influences réciproques. Autre problème que l'histoire s'applique à trancher : le rôle de l'individu. Ici encore il faut admettre une influence réciproque de l'individu et de la masse (*Un genre historique : la biographie*). Le dernier chapitre de cette première partie examine les griefs de P. Valéry contre l'histoire. En réalité ce littérateur ne s'est attaqué qu'à l'histoire partisane et aux prétentions illimitées du scientisme historique, voire de la philosophie de l'histoire. Malgré des formules trop tranchantes et quelques jugements historiques inadéquats, il montre un sens aiguisé de l'histoire, qu'il ne considère pas comme un passé isolé sans relations avec la vie. L'histoire c'est le passé engagé (*Le procès de Clio*).

Dans la seconde partie nous trouvons les « exemples » ou les « applications » de la critique historique. Elle manque d'une petite introduction qui nous dirait quel est son but précis. Nous n'en voyons d'autre que celui-ci : faire toucher du doigt les difficultés de l'histoire à comprendre, soit un homme (*Philippe II est inconnu, le mythe de Napoléon*), soit une institution (*Intolérance et inquisition*), soit une notion qui varie d'après le temps (*Honneur et Point d'honneur*). Les pages consacrées au portait réel de Philippe nous paraissent excellentes. Nous aimons beaucoup moins le chapitre sur le mythe de Napoléon qui cache « sous un masque d'idéalisme l'âpreté de ses convictions et leur fatalité ». Pas un mot de la grande œuvre que l'empereur réalisa en France même. Et ce jugement auquel peu souscriront : « L'Angleterre, en exilant à Sainte-Hélène l'empereur deux fois déchu, commit une lourde maladresse ; elle eût mieux agi en faisant fusiller sans façon ce héros du banditisme international ».

Le livre de M. Halkin abonde en idées originales et en expressions bien frappées. Il dénote d'abondantes lectures pas seulement historiques, mais philosophiques, littéraires, sociologiques. Il nous transcrit de suggestives citations. Il fait réfléchir. S'il veut être une initiation, nous pensons que des professionnels de l'histoire sont seuls capables de le comprendre pleinement.

E. de Moreau, S. I.

L. Homo. — *Alexandre le Grand*. Coll. Les grandes études historiques. Paris, Fayard, 1951, 19 × 12 cm., 392 p. Prix : 500 frs franç.

Les ouvrages historiques de Léon Homo se distinguent toujours par la richesse et la précision de l'information, l'étude approfondie des causes et conséquences des événements essentiels, la construction logique et la clarté de l'exposé. On se sent sur un terrain solide, parfaitement exploré. Pour retracer la physionomie, les actes et la signification historique d'Alexandre le Grand, l'auteur ne s'est pas borné à la vie de son héros ; au début de l'ouvrage la I^re^ partie « L'avènement » résume l'histoire de la Macédoine depuis ses origines et s'arrête plus longuement à l'œuvre de Philippe ; à la fin du livre, ch. VI, l'histoire des monarchies hellénistiques, nées du démembrement de l'empire d'Alexandre, est poursuivie jusqu'à la conquête romaine ; l'hellénisation de l'Orient, conséquence définitive des conquêtes d'Alexandre, est ainsi bien mise en valeur. Le portrait de l'homme, avec ses remarquables qualités et certains

défauts saillants, est vivement tracé, avec admiration mais en toute objectivité; l'essentiel du volume est évidemment constitué par le déroulement des péripéties de la conquête de l'Orient, la solidité de l'exposé se conciliant bien avec l'intérêt soutenu de la narration. Un modèle de haute vulgarisation.

J. Levie, S. I.

L. Génicot. — *Les lignes de faîte du moyen âge.* Coll. Lovanium. Tournai, Paris, Casterman, 1951, 20 × 13 cm., 394 p.

Heureux les universitaires qui suivent les leçons du professeur de Louvain, M. L. Génicot! Il suffit pour s'en convaincre de lire ce livre, son cours. Le moyen âge nous y est présenté sous tous ses aspects : international, politique, religieux, social, théologique, philosophique, littéraire, artistique. De cette époque de l'histoire l'auteur étudie d'abord l'*Aube,* de la fin de l'empire d'Occident à la fin du IX^e^ siècle; puis le *Midi* jusqu'au début du XIV^e^ siècle; enfin la *Vesprée* jusque 1500 environ. L'exposé est très complet, très sûr, très suggestif. Même au connaisseur du moyen âge apparaissent ici des points de vue neufs. A l'occasion nous trouvons ici l'énoncé de problèmes encore à résoudre, par exemple aux pp. 207-208 sur la démographie. Les notes bibliographiques présentent un choix d'excellents ouvrages. Nous n'avons pu surprendre en défaut l'érudition de M. Génicot que sur d'insignifiants détails. Il parle p. 348 des « Constitutions » imposées au XV^e^ siècle aux élus du conclave. Il faudrait écrire « capitulations ». Le savant professeur accuse Wycleff de « verser dans la prédestination ». La prédestination est admise par tous les catholiques. Elle ne devient hérétique que quand on y ajoute la réprobation antécédente. A deux reprises M. Génicot mentionne les « Van Eyck ». Nous n'osons cependant pas l'accuser d'erreur car, si la plupart des savants attribuent au seul Jean les œuvres connues des Van Eyck, leur thèse n'est pas absolument prouvée.

E. de Moreau, S. I.

J. Pirenne. — *Les grands courants de l'histoire universelle.* T. IV : *De la révolution française aux révolutions de 1830.* Bruxelles, Office de publicité; Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1951, 22 × 16 cm., XVIII-428 p. Prix : 225 frs belges.

Ce nouveau tome de cette Histoire universelle que M. J. Pirenne a pris sur lui de composer seul s'étend à une période de 40 années : des débuts de la Révolution française à 1830.

Nous tenons à féliciter l'auteur de la manière synthétique, vivante et remarquablement exacte dont il nous présente cette histoire si complexe et dont il envisage les différents aspects : politique, économique, social, culturel, religieux. Dans ce qu'il écrit p. ex. sur l'histoire de l'Eglise à cette époque nous n'avons trouvé aucune erreur notable. Ce livre nous paraît réunir encore trois autres grands mérites. D'abord c'est qu'il s'intéresse à tous les pays et ne laisse de côté aucune partie du monde. Ensuite il aime à établir des comparaisons entre diverses situations historiques. A ce point de vue signalons le magnifique parallèle de l'introduction entre la transformation du monde antique et proche-oriental à partir d'Alexandre le Grand et celle de l'Europe à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle. Enfin les jugements de M. Pirenne sont empreints d'une grande modération.

Relevons quelques inexactitudes ou imprécisions. P. 114. Le concordat de 1801 n'a pas rétabli tous les chapitres indistinctement, mais seulement les chapitres cathédraux. P. 387. L'union des catholiques et des libéraux en Belgique est antérieure à la publication du manifeste de Lamennais. P. 393. Les catholiques n'ont pas obtenu en 1829 l'égalité parfaite. Ils ne peuvent occuper les hautes fonctions de chancelier d'Angleterre et d'Irlande ni de vice-roi de ce dernier pays.

E. de Moreau, S. I.

BIOGRAPHIES

L. Endrody, S. J. — *Esteban Kaszap. La vida por Cristo!* trad. du hongrois par D. A. Sancho. 4^e^ édit., Mexico, Buena Prensa, 1951, 20 × 14 cm., 278 p. Prix : 6 doll. mexicains ou 0,75 $.

Portrait authentique et aimable d'un étudiant de notre époque, cette vie d'un jeune hongrois, Etienne Kaszap, se présente à nous à travers ces pages, séduisante et pleine de vigueur. Jeunesse, goût du sport et idéal, vie spirituelle intense et sainteté, tous ces traits contribuent à conquérir la sympathie du lecteur dès les premières pages. Par sa biographie, le P. Endrody a réalisé ce que le jeune Kaszap souhaitait des hagiographies : qu'elles soient écrites « avec réalisme... telles que les saints les ont vécues ». J. Luzzi, S. J.

HEYLEM. — *Il n'y a qu'un amour.* Paris, Edit. du Feu Nouveau, 1950, 19 × 14 cm., 298 p. Prix : 420 frs franç.

Une jeune femme, épouse et mère, nous confie ses pensées au fil des jours. Elle note ses réflexions sur les divers événements qui jalonnent la vie d'une jeune épouse, d'une jeune maman. Il y a les grandes heures du foyer, les heures de lumière et de joie, les heures monotones de la vie de tous les jours, les heures difficiles, les heures noires. Essayant généreusement de vivre sa vie en fille du Père, elle raconte ses tentations, ses chutes, ses remontées, ses victoires, les interventions constantes du Seigneur dans son existence. Un beau livre qui a la valeur d'un témoignage vrai et direct et que l'on voudrait voir entre les mains de toutes les jeunes épouses et mamans. J. Delcuve, S. J.

D. HUERRE, O.S.B. — *Jean-Baptiste Muard, Fondateur de la Pierre-qui-vire.* Saint-Léger-Vauban (Yonne), La Pierre-qui-vire, 1950, 19 × 14 cm., 414 p.

D'abord desservant, puis curé de paroisse, Jean-Baptiste Muard obtient de son archevêque, à la suite d'une grâce mystique, de se consacrer aux missions diocésaines dans les campagnes de l'Yonne. Après un apostolat intense, l'abbé Muard « constate l'insuffisance de la prédication pour convertir les âmes et conçoit (Venouze, 25 avril 1845) un projet de vie évangélique menée héroïquement dans la solitude complète d'où l'on sortirait pour annoncer l'avènement du Seigneur à la façon de saint Jean-Baptiste ». L'an 1848, il se rend à Subiaco, y découvre la Règle de saint Benoît et décide de l'adopter pour son nouvel institut. Après s'être formé à la vie monastique, il commence à la Pierre-qui-vire sa vie de pénitence, de réparation et de prédication. En 1854, à l'âge de 45 ans, il tombe malade et meurt en quelques jours. C'est sa vie généreuse que raconte ici un de ses fils. Il s'est surtout attaché à retracer l'âme du Père et l'action de Dieu en ce prêtre magnifique, tout dévoué à Dieu et aux âmes. J. Delcuve, S. J.

H. MITCHELL. — *Pie X le Saint.* Coll. Le monde catholique. Paris, Nouvelles éditions latines, 1950, 23 × 14 cm., 254 p.

Cette biographie très fervente fait du bien. Abondante en anecdotes, utilisant les travaux antérieurs très largement, elle est sans doute la plus complète que nous possédions en français, en attendant que s'ouvrent au public les actes de la béatification. Plusieurs chapitres décrivent les relations personnelles de l'auteur avec Pie X et sont parmi les plus intéressants. L'on souhaitera peut-être quelques détails de références qui permettent de se rendre compte de l'emploi des sources et l'on regrettera, à propos des événements de 1914, l'une ou l'autre expression, désormais trop passionnée, sur les hommes et les choses d'alors. R. Carpentier, S. J.

Card. I. SCHUSTER. — *Saint Benoît et son temps.* Coll. Bibliothèque chrétienne d'histoire. Paris, R. Laffont, 1950, 23 × 14 cm., 418 p.

Dom Jean-Baptiste Gai nous offre ici la traduction de la troisième édition italienne de « Saint Benoît et son temps » du cardinal Schuster. C'est une très belle vie du Fondateur des Bénédictins. Son originalité consiste en ce que son auteur a replacé le saint dans son milieu historique et l'a éclairé par lui. S'il transcende son époque et l'influence grandement, le saint demeure tributaire

d'elle; elle l'explique en partie. Aussi, en même temps qu'un portrait de saint Benoît, cet ouvrage nous livre « un tableau très complet de l'histoire civile et religieuse du Bas-Empire, avec ses luttes et son évolution, où apparaissent les figures des Empereurs, des papes et des saints, comme saint Grégoire, qui furent les contemporains de saint Benoît ». Un livre historique et pieux, au meilleur sens du mot.

J. Delcuve, S. J.

S. K. Swift. — *The Cardinal's Story. The Life and Work of Joseph, Cardinal Mindszenty, Archbishop of Esztergom, Primate of Hungary.* Londres, Macmillan, 1950, 22 × 14 cm., xx-328 p. Prix : 28/6.

Les événements récents nous expliquent suffisamment pourquoi le cardinal hongrois dut prendre une position si inexorable au début du drame diabolique qui se développe, aujourd'hui encore, en Europe Orientale. Mais, sans doute, faudra-t-il encore attendre quelque peu avant de pouvoir apprécier, à sa juste et très haute valeur, le rôle historique joué par sa personne. Aussi la littérature qui le concerne, doit-elle se limiter au domaine du journalisme. Nous nous empressons de préciser cependant que l'ouvrage de St. K. Swift s'inspire d'un art journalistique supérieur, auquel ne manque ni le goût ni l'équilibre. Par ailleurs, les nombreuses rencontres de l'auteur avec des Hongrois exilés lui ont permis d'apporter quelques traits originaux tant aux chapitres de biographie, qu'au récit du « procès ». La manière particulière dont cet américain observe les scènes d'un grand drame, aux péripéties de plus en plus angoissantes, ne laissera certainement pas indifférent le lecteur européen.

L. Szabó, S. J.

VARIA

Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland. — Jaarboek 1950. Voordrachten en gedachtenwisselingen. Hilversum, Gooi & Sticht, 1950, 24 × 16 cm., 254 p. Prix : relié : 6,90, broché : 5,90 florins.

Une cinquantaine de professeurs de théologie hollandais, tant séculiers que réguliers, se sont groupés depuis quelques années en équipe de travail. Ils se réunissent régulièrement pour discuter des problèmes actuels de la théologie. Leur initiative s'avère être fructueuse. Cet annuaire contient les rapports présentés et les discussions, qui les ont suivis, de l'année 1950. Les professeurs Kreling, O.P., Wagemans, O.F.M., de Gier, M.S.C., Moonen, C.ss.R., Muller, S.C.J., van Zunderen, M.S.C., Hoegen, van der Putte, O.P., Groot, Schoonenberg, S. J., ont traité respectivement du livre « Surnaturel » du Père de Lubac, de l'insémination artificielle, de l'impeccabilité du Christ, des rapports du traité *De Fine Ultimo* avec la théologie morale, de l'âme créée de l'Église, de la transplantation de membres et d'organes du corps humain, du vrai sens de la virginité dans notre temps, de l'évolution du dogme, de la permanence des mystères de la vie du Christ, de la grâce et de l'acte moralement bon. Chaque rapport mériterait une analyse. Contentons-nous d'indiquer que les exposés sont succincts et substantiels et que les remarques pertinentes, qu'ils ont suscitées, rehaussent encore l'intérêt de ce recueil.

J. Van Torre, S. J.

Der einheimische Klerus in Gegenwart. Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger, O.S.B., zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden und Schülern. Hrsg. von J. Beckmann, S.M.B. Coll. Nouvelle Revue de science missionnaire. Supplementa, II. Schöneck-Beckenried, Administration de la revue, 1950, 23 × 16 cm., xx-322 p.

Le R. P. Kilger, un des premiers compagnons du Prof. Schmidlin, a bien mérité de la missiologie générale et des études missionnaires pendant 40 ans,

ainsi qu'en témoigne la bibliographie de ses écrits au début de ce volume. Et la gerbe que lui offrent aujourd'hui ses amis est vraiment estimable. La plupart des essais, comme du reste une bonne partie des travaux du jubilaire, sont du genre historique. Ils vont du 3e siècle à 1950; parcourent l'Amérique du Sud, l'Inde, l'Afrique, l'Océanie, la Chine surtout, et d'ailleurs, par une étude sur ces trente dernières années, le monde entier. Un essai synthétique se place au point de vue de la philosophie, de la science des religions et de la théologie, pour l'Inde. Le volume serait nécessairement un peu dispersé si l'excellent index ne nous permettait de retrouver aisément tout nom et tout objet un peu important. Nous voudrions souligner le caractère scientifique du livre. Presque tous les essais apportent des choses nouvelles et intéressantes; tous sont documentés de première main. Il faut souhaiter que, sur le sujet du clergé indigène, en somme encore assez peu défriché quoique très intéressant, les livres comme celui-ci se multiplient; seule une abondance de monographies sérieuses et sereines permettra de voir clair et de juger juste en un domaine parfois délicat. J. Masson, S. J.

Die orientalistische Literaturzeitung. Berlin, Akademie-Verlag; Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag. Publication mensuelle par fasc. de 24 pages. Prix : abonnement semestriel : 29 marks.

Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs que les licences ont été enfin accordées qui permettent la reprise prochaine de cette publication dont l'absence se faisait cruellement sentir dans le monde de la recherche scientifique concernant le domaine oriental. Tous les savants et chercheurs se réjouiront de cette bonne nouvelle. Ils retrouveront un périodique de toute première valeur qui les renseignera mensuellement sur toutes les publications, recensées par des spécialistes, relatives à l'Ancien Testament (O. Eissfeld), aux cunéiformes (H. Otten), au domaine sémitique, à l'Islam, l'Iran, la Turquie, l'Afrique (R. Hartmann), à l'égyptologie (H. Kees) et à l'Asie (E. Waldschmidt et F. Weller). D'avance on peut remercier l'éditeur et les rédacteurs de nous rendre ce précieux instrument de travail. Ch. Matagne, S. J.

G. Fessard. — *Paix ou guerre ? Notre paix.* Paris, Monde nouveau, 1951, 19 × 14 cm., 108 p. Prix : 180 frs franç.

En 1936, au lendemain de la remilitarisation de la Rhénanie, l'auteur de cette brochure avait entrepris de faire un « examen de conscience international » à l'usage des chrétiens anxieux de l'avenir. Le titre du volume alors publié était : Pax nostra. La même méthode de réflexion est ici appliquée aux problèmes les plus angoissants d'aujourd'hui. C'est ainsi que sont étudiées tour à tour l'objection de conscience et l'option entre les deux blocs qui divisent le monde. Le P. Fessard est sévère pour l'objection de conscience, à laquelle de rares théologiens d'aujourd'hui seraient désireux, semble-t-il, de décerner l'auréole du charisme prophétique. Il dénonce les équivoques de ce prophétisme non-éprouvé. Il rejette même, à ce qu'il semble, l'établissement d'un statut légal de l'objection de conscience. Ce statut, en effet, ne résoud pas le problème de conscience qui se pose à l'objecteur puisque, dans une nation en guerre ou qui s'y prépare, le service purement civil constitue l'objecteur complice de cette action belliqueuse, alors que sa conscience devrait refuser jusqu'à cette complicité. Il y a illusion à vouloir s'élever trop vite à une charité parfaite et universelle au mépris de la justice due au prochain immédiat.

Pour le Père Fessard, l'option entre les deux blocs s'impose à tout chrétien. « Dans la position actuelle du monde, une option nette s'impose d'emblée au chrétien, ou plutôt, lui est imposée, comme à son Eglise. Car, je ne vois pas comment un chrétien pourrait prétendre balancer entre les deux blocs qu'animent libéralisme et communisme et finalement adopter une position neutre, sans se satisfaire d'un christianisme éthéré et bientôt vidé de sa substance, bref sans se renier ». Le motif dernier en est la persécution religieuse systématique qu'organise partout où il le peut le communisme athée. Mais du fait qu'il se reconnaisse nécessairement engagé dans le camp libéral, il ne suit pas

que le chrétien doive accepter cet engagement sans réserves, puisque, dans sa racine, le libéralisme est aussi antichrétien que le communisme. Dans un appendice très intéressant, le P. Fessard traite du neutralisme de K. Barth. Il en dévoile les faiblesses, les confusions et aussi les attaches avec la conception purement spirituelle de l'Eglise propre au théologien protestant. Cette brochure, on le voit, suscitera la controverse. Elle mérite la plus grande attention.

A. Thiry, S. J.

Coll. *Que sais-je ?*, Paris, Presses universitaires de France, 1951, 18 × 11 cm., 128 p.

468. H. Arvon. — *Le Bouddhisme.*

475. L. Renou. — *L'hindouïsme.* Les textes, les doctrines, l'histoire.

503. L. Renou. — *Les littératures de l'Inde.*

Les deux petits volumes de M. Renou sur l'hindouïsme et sur les littératures de l'Inde n'ont besoin comme recommandation que du nom de leur auteur... Ils sont d'une rare plénitude et d'une netteté parfaite. Ils serviront à la fois de memento aux spécialistes et de somme à tous les autres. On y trouve aussi quelques sévères mais très justes jugements sur les hindouïsants amateurs qui fleurissent à notre époque. L'étude de M. Arvon est dense, généralement bien informée. On se demande où l'auteur a trouvé entre le bouddhisme et le christianisme des coïncidences « troublantes ». Voici au moins vingt ans, que ces « coïncidences » apparentes ont été réduites à leur plus simple expression et ne troublent plus personne. Bon volume pour le reste...

J. Masson, S. J.

M. Sinopoli. — *L'opera di Terra Santa.* Contributo storico-giuridico. Tomes I et II. Rome, Delegazione di Terra Santa, 1950, 1951, 20 × 14 cm., 282 et VI-164 p.

Cette étude historico-juridique — fruit de deux années de recherches — est due à la plume de l'avocat-magistrat italien Mario Sinopoli. Le premier tome de l'ouvrage examine la structure de l'institution internationale qu'on appelle « L'œuvre de Terre Sainte ». L'auteur estime que cette œuvre des Pères Franciscains en Palestine, bien que « italienne dans la langue et dans les coutumes » (p. 98), et cela depuis la première bulle pontificale de Clément VI « Gratias agimus » (22 mars 1363), doit cependant être appelée « internationale ». Il est vrai que le « Custos » (supérieur général) est toujours italien (p. 95), mais il jouit de l'assistance d'un vicaire français et d'un procurateur espagnol. L'auteur voudrait que l'ONU confère à cet « organe institutionnel international » la sauvegarde de la Terre Sainte et des lieux-saints (p. 163). Ainsi l'on éviterait la création d'un état (p. 145) ; mais, au contraire, on perpétuerait une « fonction administrative internationale » (p. 146).

Le second volume a trait aux relations de l'Œuvre de Terre Sainte avec l'Etat italien. L'auteur défend le caractère purement ecclésiastique de l'Œuvre, fonctionnant par ses « commissaires » régionaux : il faut donc rejeter toute ingérence ou tout contrôle de l'Etat. A deux reprises, à Naples et en Sicile, il y eut des démêlés avec les autorités civiles, mais le Concordat de 1929 mit les choses au point.

L'ouvrage de M. Sinopoli est solidement étayé par une foule de documents, donnés en appendice. Il mérite de trouver bon accueil en Belgique, où, nous assure l'auteur, l'Œuvre de Terre Sainte a toujours recueilli un nombre considérable d'aumônes (I, p. 97).

J. De Fraine, S. J.

A. H. J. Van Groenewoud, O.P. — *Verantwoording van het Katholieke Geloof.* Anvers, 't Groeit, 1950, 20 × 12 cm., 140 p. Prix : relié : 56 frs.

L'auteur a voulu ramasser en une bonne centaine de pages tout l'essentiel de l'apologétique. Peut-être une telle tentative est-elle vouée d'avance à l'échec.

Le P. Van Groenewoud en tout cas n'y a pas pleinement réussi. Son exposé passe à côté de trop de problèmes importants et les meilleurs arguments y sont résumés et schématisés au point d'en perdre leur substance et partant leur valeur probante. L. Monden, S. J.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Prédication et Ascétisme

Allocutions de Sa Sainteté Pie XII aux nouveaux époux. T. II : *Autour du foyer chrétien*. Paris, Lethielleux, 1951, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 400 frs franç. (Sa Sainteté Pie XII s'adresse aux jeunes ménages; il leur propose un programme de vie chrétienne; en s'y conformant ils connaîtront les vraies joies de leur vocation familiale et en supporteront les épreuves avec patience).

Amour et silence. Par un chartreux. Coll. « Le Vigne du Carmel ». Paris, Les édit. du Seuil, 1951, 17 × 13 cm., 158 p. (Un livre qui unit simplicité et profondeur. Avec beaucoup de clarté, il expose ce qu'est la vie surnaturelle; il apprend à trouver Dieu, à L'accueillir, à vivre en communion avec Lui. Une des meilleures initiations à la vie intérieure que nous connaissions).

J. Besnard. — *Rencontre de l'Homme-Dieu*. Paris, Edit. Spes, 1951, 19 × 12 cm., 150 p. Prix : 200 frs franç. (Le Christ est venu parmi nous pour servir : Jean Besnard nous le montre au service des pauvres gens, des malheureux, des pécheurs. Il a aimé toutes les catégories humaines : l'auteur nous le présente dans ses rapports avec les enfants, les jeunes gens, les hommes, les femmes. Il a connu jadis notre vie et Il désire vivre avec nous la nôtre. Par les méditations qu'il propose, cet ouvrage nous facilite la rencontre avec le Jésus d'hier et d'aujourd'hui).

Fr. Bober, C.I.C.M. — *Examen conscientiae circa celebrationem missae*. Bruxelles, Scheut-Editions, 1950, 15 × 9 cm., 64 p. Prix : 20 frs.

J. Bosseaux. — *Présence de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*. Louvain, Edition des Fiches Documentaires, 1951, 22 × 14 cm., 12 p.

F. Cayré, A. A. — *Vers l'action avec saint Augustin. La spiritualité du Père E. d'Alzon*. Paris, Lethielleux, 1950, 19 × 12 cm., 230 p. Prix : 300 frs franç. (Le R. P. Cayré étudie dans ce livre la spiritualité du Père d'Alzon, en la comparant avec celle de Saint Augustin. Trois grands amours la caractérisent : l'amour de Notre-Seigneur, l'amour de la Vierge, l'amour de l'Eglise. Après en avoir montré la richesse doctrinale, il montre sa pratique à l'intérieur de la vie religieuse. Mais les traits essentiels de la spiritualité du P. d'Alzon l'accréditent à dépasser les limites d'une seule famille religieuse; ils la désignent comme une spiritualité d'action particulièrement indiquée pour les apôtres de ce temps).

Abbé G. Courtois. — *L'action féconde*. Schémas de conférences spirituelles pour éducatrices. Coll. « Action Féconde » N° 1. 4e édit., Paris, Edit. Fleurus, 1951, 22 × 16 cm., 164 p. Prix : 300 frs. (Ces conférences pour éducatrices formulent les grandes lois de la fécondité de l'action : la sainteté, l'union vitale, l'incorporation au Christ; elles remettent devant les yeux les qualités que doit développer l'apôtre : l'humilité, le don de soi, la douceur, la patience, l'enthousiasme, la joie, la collaboration, l'art de se faire aimer. Rédigées d'abord à l'intention des éducatrices, elles conviennent également, moyennant une facile transposition, à tout éducateur, prêtre ou laïque).

Bienh. P.-J. Eymard. — *La sainte Eucharistie*. I : *La présence réelle*. Bruxelles, Librairie eucharistique, 1950, 15 × 11 cm., 314 p. Prix : 30 frs. (Pierre-Julien Eymard reçut de Dieu la grâce d'une dévotion insigne au Saint Sacrement. Il fut spécialement éclairé sur le rôle primordial de l'Eucharistie dans la vie chrétienne. Aussi en a-t-il fréquemment parlé. Le présent opuscule comprend quarante sujets « qui sont tous des conférences ou des sermons écrits, en

larges résumés par le Bienheureux ». Leur lecture méditée contribuera au renouveau d'une véritable dévotion à l'Eucharistie, si opportune aujourd'hui).

N. Faivre. — *Jésus-lumière-amour.* T. IX : *Le ressuscité.* Bourg-la-Reine (Seine), chez l'auteur (2, rue Brun), 1949, 19 × 12 cm., 414 p. (Sur le thème général : « Jésus - Lumière - Amour », l'auteur a composé neuf volumes de contemplations sur Jésus et sa vie. Deux d'entre eux, le premier : l'Enfance, et le septième : la Passion, ont été couronnés par l'Académie Française. Le neuvième nous présente le Christ ressuscité. Nous le contemplons dans ses apparitions en Judée, en Galilée, à Saint Paul. Il nous y apparaît surtout dans la perspective qu'a choisie l'auteur, celle de la lumière et de l'amour. Un beau livre qui fait progresser dans la connaissance et l'amour du Seigneur Jésus).

Filiola. — *Merci, mon Dieu.* Présentation par Dom G. Lefebvre, O.S.B. Issoudun (Indre), Dillen & C^ie^; Abbaye de St. André-lez-Bruges, 1948, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 30 frs belges. (Qui a lu saint Paul, qui vit sa messe, mettra volontiers l'action de grâces au cœur de sa vie. Et qui n'a besoin de faire une cure décisive d'action de grâces ? Ce livre permet de la faire en montrant la sainteté découlant du « Merci, mon Dieu ! ». Sans prétention théologique, ces ferventes méditations bien divisées, denses, alertes aussi, nourrissent et font du bien).

R. Graef, C.S.Sp. — *Au service du Seigneur.* Le sens profond des vœux et conseils évangéliques. Conférences et méditations. Mulhouse, Edit. Salvator; Tournai, Casterman, 1951, 20 × 13 cm., 172 p. Prix : 48 frs belges. (Ces conférences supposent connues les obligations canoniques des trois vœux religieux : d'une manière avant tout pratique, sous une forme incisive et colorée, elles recherchent les valeurs spirituelles des trois conseils, leur rayonnement dans le monde, leur portée pour l'au delà. Ce livre fera réfléchir sur le sens profond des conseils. Certains chapitres sont restés un peu moins développés. Nous avons surtout remarqué les belles pages sur le sacerdoce des âmes vierges et l'importance de l'amour dans la vie humaine, les lignes très justes sur le développement de la personnalité sous l'obéissance. Et il faudrait citer beaucoup d'autres pages).

R. Guardini. — *Prières.* Paris, Bloud & Gay, 1950, 19 × 14 cm., 64 p. Prix : 120 frs franç.

— *Le Rosaire de Notre-Dame.* Ibidem, 1950, 19 × 14 cm., 102 p. Prix : 160 frs franç. (Recueil de prières, qui mettent heureusement en lumière les richesses de notre foi et aident les chrétiens à les approfondir sous le regard de Dieu. — Une des prières chrétiennes par excellence est le rosaire. Ce nouveau livre de Romano Guardini, fruit d'une méditation de trente années, explique ce qu'est le rosaire et ce qu'il signifie (I), puis, nous donne de brèves mais remarquables introductions sur les divers mystères (II). Livre qui permettra à tous ceux qui le désirent de renouveler la récitation de leur chapelet).

P. Hamon. — *Le signe du pain ou la montée de l'offertoire.* Paris, Edit. Siloë, 1950, 21 × 15 cm., 256 p. Prix : 122 frs belges. (Fruit d'un travail d'équipe d'un aumônier avec des jeunes, ce livre voudrait aider d'autres jeunes en leur proposant des « thèmes de recherches ». Ils sont groupés sous le « signe du pain », offert à l'offertoire et destiné à devenir le corps du Christ : n'est-ce pas à cet offertoire que doivent aboutir toutes les réalités humaines pour recevoir leur achèvement, leur consécration intime ?).

H. Honoré. — *Cinq minutes avec le bonheur.* Coll. « 5 minutes », 8. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1950, 16 × 12 cm., 178 p. Prix : 39 frs belges. (Le bonheur est à portée de la main. Encore faut-il consentir à le chercher là ou il est, à le demander à Celui qui peut seul le donner, parce qu'Il est la Joie parfaite et que sa religion est celle des béatitudes. « Cinq minutes avec le bonheur » faciliteront sa découverte à ceux qui sont à sa recherche, en même temps qu'elles lui enseigneront à le garder toujours).

H. Honoré. — *70 plans de sermons pour églises paroissiales.* Coll. La prédication nouvelle. Mulhouse, Edit. Salvator; Tournai, Casterman, 1951, 19 × 13 cm., 164 p. Prix : 51 frs belges. (Les sujets d'instruction de ce recueil, s'inspirant plus ou moins de la fête du jour, proposant des commentaires variés de la doctrine, des principes d'éducation et de sociologie, de la liturgie, des sacrements, etc.).

P. Ladoue. — *Fleurettes de toutes les saisons ou petites histoires tirées de la vie des saints.* Paris, Lethielleux, 1951, 19 × 12 cm., 190 p. Prix : 330 frs franç. (Petites histoires tirées de la vie des saints destinées aux enfants de 10 à 14 ans).

Dom G. Lefebvre, O.S.B. — *Le Christ, vie de l'Eglise.* Quatorze instructions en forme de retraite. Bruges, Editions de la Vigne, 1949, 19 × 13 cm., 200 p. Prix : 50 frs. (Le livre de Dom Gaspar Lefebvre est bien propre à révéler aux chrétiens qui le connaissent trop peu le vrai visage de l'Eglise, leur mère. Sans doute il ne constitue pas un traité complet de l'Eglise. Mais il apprend à la découvrir dans son intériorité. Il la montre dans sa relation étroite avec le Christ qui est sa vie. De l'avoir ainsi découverte dans son aspect le plus profond, les lecteurs de Dom Lefebvre verront se former et grandir dans leur cœur un amour confiant et enthousiaste pour leur mère, l'Eglise du Christ).

P. Magnaud. — *Méditations pour les jeunes séminaristes.* Vol. III : *Sequere me.* Toulouse, Apostolat de la Prière, (1950), 15 × 12 cm., 192 p. Prix : 27 frs belges. (60 méditations sur les mystères du Christ. D'un style direct, d'une doctrine solide, elles introduisent les jeunes dans la connaissance des mystères, toujours actuels, du Christ en même temps qu'elles les incitent à l'amour et à l'imitation de celui qui est l'Unique Maître de la vraie vie).

Mère M.-R. de la Trinité. — *Qui est ce Roi de gloire ?* Méditations pour le temps de l'avent. Ablon (S. et O.), Monastère du Christ-Roi, 1950, 19 × 12 cm., 96 p. Prix : 150 frs franç.

A.-S. Perret, O.P. — *A Dieu par la souffrance.* Lyon, Edit. de la Vie Chrétienne, 1947, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 190 frs franç. (Ecrit spécialement pour ceux qui souffrent, ce livre s'adresse aussi à tous ceux que préoccupe le problème de la souffrance. A la fois doctrinal et pratique, il met en lumière l'origine, les causes, le rôle providentiel de la souffrance, en même temps qu'il enseigne l'art toujours si opportun de bien souffrir).

R. Plus, S. J. — *Le chemin de la grandeur.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1950, 17 × 13 cm., 146 p. Prix : 27 frs belges. (« Monter, monter plus haut, monter encore, monter toujours. Aller de l'égoïsme au sacrifice, de la vie naturelle à la vie transfigurée, du bien au mieux ». Ces paroles du Père Gratry, mises en exergue de ce petit volume, en expliquent bien l'esprit. Il n'a d'autre but que d'aider les jeunes dans leur effort d'ascension morale, de rapprochement toujours plus étroit du Christ).

M. Rigaux, S. J. — *Echos du silence. Pour la réflexion chrétienne.* Paris, Bonne Presse, 1950, 19 × 12 cm., 202 p. Prix : 300 frs franç. (Le silence permet l'attention au monde invisible, l'audition de ses voix. Celui qui les a entendues peut en transmettre à d'autres l'« écho », encore que, pour le bien percevoir, ils devront eux-mêmes faire silence. C'est un écho des divines réponses reçues dans le silence que l'on trouve dans ces pages. Elles parlent de la vie et de la mort, des obstacles que l'on rencontre en soi et dans les autres, des élans qui nous poussent plus avant et plus haut, de l'accueil à faire aux événements, de l'éternel mêlé au temporel, de l'Eglise, de l'Amour. Elles amorcent la prière et apprennent à mieux vivre et mieux aimer).

Chan. Rolin. — *Notre équipement surnaturel.* Conférences sur les richesses de la vie chrétienne. Préface de Mgr Lallier; Introduction de Mgr Kerkhofs. Paris-Tournai-Rome, Desclée & C^ie^, 1950, 20 × 13 cm., XII-342 p. Prix :

60 frs belges. (Peu de chrétiens connaissent le merveilleux équipement surnaturel dont la charité divine les a dotés. Aussi ne l'utilisent-ils guère. Le livre du Chanoine Rolin a pour but de le leur révéler. Quatre parties : Le problème de notre destinée surnaturelle et de sa réalisation (I). Les splendeurs de la vie surnaturelle (II). Notre organisme surnaturel (III). Nos alliés dans l'ordre surnaturel (IV). Livre qui se recommande par la sûreté de la doctrine et la clarté de l'exposition).

Saint Eucher de Lyon. — *Du mépris du monde.* Présentation et traduction du chanoine L. Cristiani. Paris, Nouvelles éditions Latines, 1950, 23 × 14 cm., 100 p. (Sous le titre « Du mépris du monde », le traducteur nous présente trois écrits de saint Eucher : Du mépris du monde et de la Philosophie du siècle (I), Eloge de la solitude (II), Introduction à l'interprétation spirituelle des Ecritures (III). Une introduction de 30 pages situe saint Eucher et son œuvre dans l'histoire de la pensée chrétienne. Evêque de Lyon, célèbre par sa science et sa piété, saint Eucher est l'un des écrivains chrétiens les plus remarquables du V^e^ siècle. Sa doctrine spirituelle est très proche de celle de Cassien et des Pères du Désert. La traduction du Chanoine L. Cristiani permettra désormais à ceux qui le désirent de la connaître et d'en apprécier la bienfaisance).

Scharsch & Larochelle, O.M.I. — *La confession. Moyen de progrès spirituel.* Préface de S. E. Mgr Charbonneau. Montréal, Granger Frères, 1949, 2^e^ édit., 20 × 12 cm., 206 p. (Bien qu'il existe plusieurs autres moyens d'obtenir la rémission de ses péchés véniels, la Sainte Eglise, guidée par le Saint-Esprit, conseille vivement la pratique de la confession fréquente pour en recevoir le pardon. Les Pères Scharsch et Larochelle nous en exposent les raisons. Ils nous disent ensuite dans quelles dispositions il faut recevoir le sacrement de pénitence pour en assurer au maximum l'efficacité. Bien pratiquée, la confession se révèle comme un moyen privilégié de progrès spirituel. Livre éclairant et bienfaisant).

Solitude. Coll. Spiritualité carmélitaine, 9. Couvent de Chèvremont par Vaux-sous-Chèvremont, 1951, 22 × 16 cm., 62 p. (La vraie solitude est fraternelle. Née de la personne et de l'Esprit Saint, elle crée la communauté de charité. Dans le troupeau au contraire, l'animal reste seul, comme l'individu moderne perdu dans la collectivité d'intérêt. Le sujet de ce cahier, où collaborent théologiens et philosophes de première valeur, pénètre au plus profond de la vie humaine et chrétienne. Sincérité, pureté de la bonne solitude, son histoire, ses vrais et ses faux représentants, ses conditions, ses joies. La vraie solitude, c'est « se vider de sa fausse divinité » : celle-là « dégage de la foule et nous rapproche des hommes ». Personne ne lira ces pages sans progresser vers le recueillement dans la prière et dans l'action).

D. Terraz. — *Ma vie est une messe.* Retraite à des religieux. Coll. « Pastor Bonus », 7. Paris, Bonne Presse, 1950, 19 × 12 cm., 262 p. Prix : 360 frs franç. (La messe célébrée ou entendue demande d'être vécue. Chacune de nos journées, notre vie tout entière doivent devenir une messe. Comment ? Le livre du P. Terraz nous l'apprend. En 26 chapitres qui commentent la messe, depuis l'Introïbo jusqu'au Salve Regina, l'auteur nous donne la signification précise des principales parties de la messe, nous dévoile leur richesse de vie, nous démontre comment nous pouvons en vivre. Prêchée d'abord à des religieux, et valant surtout pour eux, cette retraite s'adresse aussi aux prêtres soucieux de mettre leur vie en harmonie avec le Saint Sacrifice de la Messe).

Edg. Voirol. — *La route heureuse.* St-Maurice (Valais), Edit. de l'Œuvre St-Augustin, 1950, 20 × 15 cm., 340 p. (La « route heureuse » résultera de ces méditations courtes, sereines, élevées en restant très simples, que l'auteur a groupées autour des grands thèmes religieux : « trésors cachés » de l'âme chrétienne, « lumières sur la route » où conduit le Christ, merveilles du cœur, « le beau domaine » du surnaturel, notre voisin, notre frère).

M. Zundel. — *Rencontre du Christ.* Paris, Edit. Ouvrières, 1951, 19 × 12 cm.,

224 p. (Trois parties : Le Dieu inconnu (I) : brèves notations mais très suggestives sur Dieu, la religion, la foi, la vie chrétienne. La Bible (II) : simples notes sur la Bible, l'histoire biblique, le messianisme chez les Juifs... Le mystère de Jésus (III) : présentation des principaux documents concernant le Christ et réflexions sur le mystère de Jésus. On retrouve dans ce volume la même note d'intériorité caractéristique des ouvrages de Maurice Zundel).

Mariologie et dévotion à Marie

L. Bouyer. — *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise catholique.* Chèvetogne, Editions de Chèvetogne, 1950, 19 × 12 cm., 40 p. Prix : 15 frs. (En quelques pages très denses, l'auteur nous présente une vue d'ensemble de l'enseignement de l'Eglise sur la Mère de Dieu. Ses principales prérogatives sont passées en revue : Immaculée dans sa conception, mère de Dieu, mère toujours Vierge, médiatrice de toutes les grâces, présente, âme et corps, au ciel. Il souligne justement l'accord fondamental de la théologie orientale et occidentale en ce qui concerne la Mère de Jésus).

L. De Coninck, S. J. — *Notre-Dame de chez nous.* Bruxelles, Œuvre des tracts (27, rue de Spa), 1951, 17 × 13 cm., 32 p.

P. Th. Dehau, O.P. — *Eve et Marie.* Bouvines, par Cysoing (Nord), Le Monastère du Cœur Immaculé de Marie, 1950, 17 × 13 cm., 398 p. Prix : 400 frs franç. (L'auteur met en relief le rôle de Marie dans l'incarnation du Fils unique de Dieu et l'histoire divine de l'humanité. Il le fait en comparant Eve et Marie. De cette comparaison ressortent, lumineuses, l'unique grandeur de la Vierge et la sagesse du plan divin. On retrouve dans cet ouvrage la même union de la doctrine et de la piété qui caractérise si heureusement l'œuvre spirituelle du R. P. Pierre-Thomas Dehau).

H. Massart. — *Leçons de Beauraing.* Beauraing, Edit. « Pro Maria », 1951, 15 × 12 cm., 238 p. (Deux parties en ce petit livre. La première est divisée en 31 chapitres pouvant fournir le sujet d'une lecture ou d'une méditation. Chacun d'eux contient « le rappel d'une circonstance caractéristique des événements merveilleux de 1932 suivi de l'exposé plus développé des réflexions qu'il peut suggérer ». La seconde offre le récit de miracles, conversions et faveurs de toutes sortes, dus à la Vierge au cœur d'or. Pages toutes simples mais qui placent le lecteur en plein climat surnaturel et renouvellent sa confiance et son amour pour Marie).

Biographies

P. Gaëtan, C.P. — *Esprit et vertus de Saint Paul de la Croix, fondateur des Passionistes.* Ouvrage posthume recueilli et revu par le P. Thomas, C.P. Tirlemont, Editions des Sœurs passionistes missionnaires, 1950, 25 × 16 cm., 448 p. (Saint Paul de la Croix est encore fort peu connu parmi nous. Il le mérite pourtant. Aussi faut-il remercier le R. P. Gaëtan de nous avoir fait connaître ses vertus et son esprit, de nous avoir dévoilé les richesses de sa vie intérieure. Ne voulant rien omettre d'essentiel, l'auteur a multiplié les témoignages sur le saint, les extraits de ses lettres. Les gens pressés trouveront que, par endroits, il aurait pu être plus bref ; ceux qui désirent connaître à fond l'âme du Fondateur des Passionistes lui en sauront gré).

G. Goyau. — *Le martyre du Père Chanel et l'apostolat mariste.* Ledeberg-Gand, C. Van Heden, 1951, 15 × 12 cm., 52 p.

G. Hunermann. — *Le mendiant de Grenade. La vie de Saint Jean de Dieu.* Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1950, 20 × 13 cm., 334 p. (1950 a ramené le quatrième centenaire de la mort de Saint Jean de Dieu. G. Hunermann a voulu, à cette occasion, composer une biographie du fondateur du grand ordre hospitalier. Nous l'eussions voulue parfaitement historique. Celle qu'il nous présente, pittoresque à coup sûr, ne discerne pas suffisamment la

légende de l'histoire. C'est dommage pour la vraie gloire du saint et son rayonnement en notre vingtième siècle).

MADELEINE-LOUISE DE SION. — *Physionomie d'une sainte. Jeanne de Chantal.* Paris, Lethielleux, (1950), 19 × 12 cm., 284 p. Prix : 350 frs franç. (Les saints survivent à leur époque, continuant d'exercer parmi nous un mystérieux attrait. Ainsi Jeanne de Chantal. Ceux qui se sentent attirés par elle trouveront ici, dessinée à leur intention, la physionomie de son âme. Les pages de Madeleine de S. leur révéleront l'admirable personnalité de cette femme, épouse, mère, fondatrice d'un grand ordre et directrice d'âmes).

A. MEYER. — *La papauté anecdotique.* Mulhouse, Editions Salvator; Tournai, Casterman, 1951, 19 × 13 cm., 192 p. (Anecdotes tirées des vies des Souverains Pontifes. L'auteur de cet ouvrage a glané dans la grande histoire les traits savoureux qui constituent « la petite histoire »).

Pensées et maximes du Père Lebbe. Recueillies et présentées par Léopold Levaux. Bruxelles, Les Editions Universitaires, (1951), 18 × 12 cm., 120 p. Prix : 39 frs. (Le titre exprime bien le contenu. L'auteur a groupé ces pensées et maximes autour des thèmes suivants : Religion, Vie humaine et christianisme. Vie chrétienne, Sanctification, Action apostolique et missionnaire. A travers elles on perçoit la grande âme du P. Lebbe; sa générosité se fait contagieuse).

Mgr L. PICARD. — *Leonce Mayence, 1895-1944.* Au service du pays et de l'Eglise. Bruxelles, Edit. A.C.H., 80 rue des Deux Eglises, 1947, 21 × 14 cm., 120 p. (Cet avocat, admirable père de famille et chrétien militant dans l'Action catholique, à l'âme ardente et claire et d'un dévouement qui ne compte jamais, fut lâchement assassiné par des traîtres en 1944. Mgr Picard nous rend présent celui qui fut son ami et son collaborateur dans l'apostolat. Le lecteur puisera dans cette alerte biographie un exemple de vie chrétienne rayonnante et une confiance renouvelée en ce que peut la grâce de Dieu quand on y est docile).

P. PIERRE. — *L'enfant qui a dit « non ». S. Marietta Goretti.* Melay, par Montaigu (Vendée), Editions passionnistes, (1951), 18 × 13 cm., 94 p. Prix : 150 frs franç.

M. MENU, O.P. — *Maria Goretti... un fait divers ?* Ibidem, 1951, 18 × 14 cm., 134 p. Prix : 210 frs franç. (Deux petits livres tels qu'on en voudrait beaucoup de pareils sur les saints! A la fois simples, pleins de vie, émouvants, ils nous font connaître Maria Goretti, telle qu'elle fut en réalité, dans sa vie de tous les jours et dans son martyre. Aucune fioriture de mauvais goût, aucune mièvrerie, mais le récit de la sainteté d'une enfant de douze ans telle que Dieu et elle-même l'ont réalisée. Le premier nous conte simplement son histoire; le second répond à quatre questions. Pourquoi elle ? Pourquoi martyre ? Pourquoi sainte ? Son message. Deux livres à faire lire).

A. RETIF. — *Jean le Baptiste missionnaire du Christ.* Coll. La Sphère et la Croix. Paris, Editions du Seuil, 1950, 19 × 12 cm., 128 p. (« Fruit d'un long tête-à-tête avec le Précurseur », ces pages introduisent dans son intimité et amorcent le dialogue avec lui. Elles ont leur point de départ dans l'Evangile et la meilleure tradition patristique. En les lisant, l'apôtre redécouvrira le vrai sens de son apostolat : être le témoin du Christ, l'« Avent de Dieu » dans le monde d'aujourd'hui).

A. RETTÉ. — *Quand l'esprit souffle. Conversions de Verlaine, Huysmans, Claudel...* Nouvelle édition. Paris, Messein, (1950), 19 × 12 cm., 406 p. Prix : 230 frs franç. (Recueil de récits de conversions qui a connu lors de sa parution en 1914 un légitime succès. Les éditions Messein le rééditent aujourd'hui, augmenté d'un avant-propos du P. Martin d'Auxois. Adolphe Retté, converti lui-même, y relate avec beaucoup de sympathie et de finesse psychologique l'évolution religieuse de Huysmans, Verlaine, Loevengard, ainsi que les conversions, rapportées sous le voile de l'anonymat, d'un médecin incrédule et

d'un homme du monde. L'ouvrage contient en plus la conversion de Paul Claudel racontée par lui-même).

A. RICHOMME. — *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Coll. « Belles Histoires et Belles Vies », n° 8. Paris, Edit. Fleurus, 1951, 28 × 18 cm., 48 p. Prix : 120 frs franç. (Un texte alerte et direct, commentant, à chaque page, les quatre illustrations de Robert Rigot, présente aux enfants l'exemple de sainte Thérèse).

K. E. SCHMOEGER. — *Vie d'Anne-Catherine Emmerich.* Trad. de l'allemand par F. de Cazalès. T. I-III (1774-1819; 1819-1820; 1820-1824). 4e édit., Paris, Téqui, 1950, 19 × 12 cm., XVI-544, XVI-496 et 592 p. (Les éditeurs nous offrent la quatrième édition d'une vie parue pour la première fois en 1868 (tome I) et en 1871 (tomes II et III). Mais Catherine Emmerich continue toujours de susciter parmi nous un réel intérêt religieux. Aussi a-t-on bien fait de rééditer la biographie jadis composée par le R. P. K. E. Schmoeger).

J. THÉROL et P. O'REILLY. — *Sainte souffrance. Héros et martyrs de la lèpre.* Coll. Le monde catholique. Paris, Nouvelles éditions latines, 1950, 19 × 12 cm., 126 p. (Quelques silhouettes de héros de la charité : les Pères Nicouleau et Lejeune, Mère Agnès... Grands cœurs, qui nous réveillent de notre torpeur et nous invitent, par leur sublime exemple, à une vie toute donnée).

Périodiques

La Revue Politique. 1re année, n° 1. Bruxelles, Centre d'Etude et de Documentation, 23, Rue du Trône, 24 × 16 cm., 140 p. par fasc. Abonnement : 175 frs par an, 35 frs par n°. — *Tijdschrift voor Politiek.* 1e jaargang, nr 1. Ibid. (Périodique bimestriel, dont le but est « de promouvoir l'étude de la doctrine politique, des méthodes politiques, des problèmes politiques en partant des principes fondamentaux adoptés par le Parti Social Chrétien ». Cette publication aidera, il faut le souhaiter, à affermir et à perfectionner la doctrine et l'art politiques de ce parti selon les principes catholiques).

Oriente. Madrid, Centro de Estudios Orientales, 1re année, n° 2, avril-juin 1951, 24 × 17 cm., 48 p. par fasc. Prix de la souscription annuelle : Espagne, Portugal et Amérique latine : 30 pesetas; autres pays : 40 ptas. (Revue trimestrielle sur des problèmes de haute culture orientale, dirigée par le P. Santiago Morillo, S. J.).

Proche-Orient Chrétien. Revue d'études et d'informations. Jérusalem, Séminaire Sainte-Anne, tome I, fasc. 3, juillet-septembre 1951, 24 × 16 cm., 96 p. par fasc. Prix : 1000 frs franç. (Revue trimestrielle publiée sous la direction du Séminaire Grec Melkite Catholique Sainte-Anne de Jérusalem, en collaboration avec des orientalistes d'Europe et du Proche-Orient. Elle présente aux lecteurs des études de sciences religieuses et une information suivie sur les problèmes et les manifestations de la vie religieuse, politique, sociale et littéraire du Proche-Orient chrétien).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*